لدفع الوله

اللهم اشفنی بشفائک وداونی بدوائک وعافنی من بلائک فانی عبدک وابن عبدک

اللهم صل على محمد وآله

هذا كتاب منتخب
معالم الدين
في الاصول

بسم الله الرحمن الرحيم وبه نستعين

الحمد لله المتعالي في عز جلاله عن مطارح الافهام فلا يحيط بكنهه
العارفون المتقدس بكمال ذاته عن مشابهة الانام فلا يبلغ صفته
الواصفون المتفضل بسوابغ الانعام فلا يحصي نعمه العادون المتطول
بالمنن الجسام فلا يقوم بواجب شكره الحامدون القديم الذي فلا
ازلي سواه الدائم السرمدي فكل شيء مضمحل عداه احمده سبحانه حمدا
يقربني الى رضاه واشكره شكرا استوجب به المزيد من مواهبه وعطاياه
واستقيل من خطاياي استقالة عبد معترف بما جناه نادم على ما فرط
في جنب مولاه واسأله العصمة من الخطاء والخطل والسداد في
القول والعمل واشهد ان لا اله الا الله وحده لا شريك له
الكريم الذي لا يخيب لديه الآمال القدير فهو لما شاء فعال

وأشهد ان محمدا عبده ورسوله المبعوث لتمهيد قواعد الدين • و
تهذيب مسالك اليقين • بشريعته المطهرة شرايع الاولين •
والمرسل بالارشاد والهداية رحمة للعالمين • صلى الله عليه وآله
الهداة المهديين • وعترته الكرام الطيبين • صلاة ترضيهم وتزيد
على منتهى رضاهم • وتبلغهم غاية مرادهم ونهاية مناهم • وتكون لنا عدة
وذخيرة يوم نلقى الله تعالى ونلقاهم وسلم تسليما **اما بعد** فان اولى
ما انفقت في تحصيله كنوز الاعمار • واطالت التردد بين الصحيح والاثر
في معالمه الافكار • هو العلم بالاحكام الشرعية والمسائل الفقهية فلعمري
انه المطلب الذي يظفر بالنجاح طالبه • والمغنم الذي يبشر بالارباح كاسبه •
والعلم الذي يعرج بحامله الى الذروة العليا • ويتناول به السعادة في الدار
الاخرى • ولقد بذل علماؤنا السابقون • وسلفنا الصالحون • رضوان
الله تعالى عليهم اجمعين في تحقيق مباحثه جهدهم • واكثروا في تنقيح مسائله
كدهم • فكم فتحوا فيه مقفلا ببنان افكارهم • وكم شرحوا منه مجملا ببيان
آثارهم • وكم صنفوا فيه من كتاب يهدي في ظلم الجهالة الى الصواب سنن
فمن مختصر كاف • يبلغ الغاية • ومبسوط شاف • يتجاوز النهاية وايضاح
يحل من قواعده المشكل • وبيان يكشف عن سرائره المعضل • وتهذيب
لوصول من الحضرة الفقهية بمصباح الاستبصار الى مدينة العلم وكنوا

بعبارة

بعبارة سالكة عن الشوايب لطلبات السالك فالوهم وذكرى دروس مقنعة
في تحقيق الخلاف والوفاق • وتحرير تذكرة هي منتهى المطلب في الافاق •
ومهذب جمل يسعف في مختلف الاحكام لكل طلاب الانتصار • ومعتبر مدارك
يحسم مواد النزاع من صحيح الآثار • ولمعة روض ترتاح لتمهيد اصول
الجنان • وروضة تكشف نهرش بارشاد فروعها الاذهان • فشكر الله تعالى
سعيهم • واجزل من جوده مثوبتهم وبرائم • وحيث كان من فضل الله تعالى ان
اقتفينا آثارهم احببنا الاسوة بهم في افعالهم فشرعنا بتوفيقه تعالى
في تاليف هذا الكتاب الموسوم بمعالم الدين وملاذ المجتهدين • وقصدنا
به المسائل الشرعية • واحييت به مدارس المباحث الفقهية • وتخففنا فيه
تحرير الفروع بتهذيب الاصول • وجمعنا بين تحقيق الدليل والمدلول •
بعبارات قريبة الى الطبع • وتقريرات مقبولة عند الاستماع • وعن الايجاز
موجب للاخلال • والاطناب معقب للملال • واليه ابتهل الا انه تعالى ان يجعله
خالصا لوجهه الكريم • وافزع اليه ان يهدينا حتى نقف الاثر الى المنهج
القويم ويثبتنا حين تزل فيه الاقدام على الصراط المستقيم • وقد رتبنا
كتابنا هذا على مقدمة واقسام اربعة • والغرض من المقدمة ينحصر في مقصدين
المقصد الاول في بيان فضيلة العلم وذكر نبذ مما يجب على العلماء مراعاته
وبيان ترتيبه شرف موضوعه ومباديه ومسائله اعلم ان فضيلة العلم

وارتفاع درجته وعلو رتبته امر كفى انتظامه في سلك الضرورة مؤنة
الاهتمام ببيانه غير انا نذكر في سبيل التنبيه اشياء في هذا المعنى من جهة
العقل والنقل باوسنة متقررين على ما يتبادر من الغرض فان الاستيفاء
في ذلك يقتضي تجاوز الحد ويفضي الى الخروج عما هو المقصود فاما الجهة العقلية
فهي ان المعقولات تنقسم الى موجود ومعدوم ولا ريب ان الشرف للموجود
ثم الموجود ينقسم الى جماد ونام ولا ريب ان النامي اشرف ثم النامي ينقسم
الى حساس وغيره ولا شك ان الحساس اشرف ثم الحساس ينقسم الى عاقل
وغير عاقل ولا ريب ان العاقل اشرف ثم العاقل ينقسم الى عالم وجاهل
ولا شك ان العالم اشرف فهو اشرف المعقولات واما الكتاب الكريم
فقد اشير الى ذلك في مواضع منه الاول قوله تعالى في سورة القلم وهي
اول ما نزل على نبينا صلوات الله عليه واله في قول اكثر المفسرين اقرا باسم
وربك الاكرم الذي علم بالقلم علم الانسان ما لم يعلم حيث افتتح كلامه
المجيد بذكر نعمة الايجاد واتبعه بذكر نعمة العلم فلو كان بعد نعمة الايجاد نعمة
ما لم يعلم فلو كان بعد نعمة الايجاد اعلى من العلم لكانت اجدر بالذكر وقد قيل
في وجه المناسبة بين الاي المذكورة في صدر هذه السورة المشتمل
بعضها على خلق الانسان من علق وبعضها على تعليمه ما لم يعلم انه تعالى
ذكر اول حال الانسان اعني كونه علقة وهي بمكان من الخساسة وآخر حاله

وهو

وهو صيرورته عالما وذلك كمال الرفعة والجلالة فكأنه تعالى قال كنت
في اول امرك في تلك المنزلة الدنية الخسيسة ثم صرت في آخره الى هذه
الدرجة الشريفة النفيسة الثاني قوله تعالى الله الذي خلق سبع سموات
ومن الارض مثلهن يتنزل الامر بينهن لتعلموا الاية فانه تعالى جعل العلم
علة لخلق العالم العلوي والسفلي طرا وكفى بذلك جلالة وفخرا الثالث قوله
تعالى ومن يؤت الحكمة فقد اوتي خيرا كثيرا فسرت الحكمة بما يرجع الى العلم الرابع
قوله تعالى هل يستوي الذين يعلمون والذين لا يعلمون انما يتذكر اولوا الالباب
الخامس قوله تعالى انما يخشى الله من عباده العلماء السادس قوله سبحانه
شهد الله انه لا اله الا هو والملائكة واولوا العلم السابع قوله سبحانه
وما يعلم تأويله الا الله والراسخون في العلم الاية الثامن قوله تعالى قل
كفى بالله شهيدا بيني وبينكم ومن عنده علم الكتاب التاسع قوله تعالى
يرفع الله الذين آمنوا منكم والذين اوتوا العلم درجات العاشر قوله
تعالى حيث طلب لنبيه صلى الله عليه واله ازدياد ما آتاه من العلم والحكمة وقل رب زدني
علما الحادي عشر قوله تعالى بل هو آيات بينات في صدور الذين اوتوا
العلم الثاني عشر قوله تعالى وتلك الامثال نضربها للناس وما يعقلها
الا العالمون فصل واما السنة فهي في ذلك كثيرة لا تكاد تحصى
فمنها ما رويناه بالاجازة عن عدة من اصحابنا منهم السيد الجليل شيخنا نور

الدين علي بن الحسين ابي الحسن الحسيني الموسوي ادام الله تاييده والشيخ
الفاضل عز الدين الحسين بن عبد الصمد الحارثي ره والسيد العابد
نور الدين علي بن سيد فخر الدين الهاشمي بحق رواياتهم اجازة عن
والدي السعيد الشهيد زين الملة والدين رفع الله درجته كما شرف
خاتمته عن شيخه الاجل نور الدين محمد بن المؤذن الجزيني عن الشيخ
ضياء الدين علي بن شيخنا الشهيد عن والده ره عن الشيخ فخر الدين
ابي طالب محمد بن يوسف بن المطهر عن والده ره عن شيخه المحقق السعيد
نجم الملة والدين ابي القاسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد قدس الله روحه
عن السيد الجليل شمس الدين فخار بن معد الموسوي عن الشيخ الامام ابي
الفضل شاذان بن جبرئيل القمي عن الشيخ الفقيه العماد ابي جعفر محمد بن
ابي القاسم الطبري عن الشيخ ابي علي بن الحسن الطوسي عن والده ره عن
الشيخ الامام المفيد محمد بن النعمان عن الشيخ ابي القاسم جعفر بن محمد بن
قولويه عن الشيخ الجليل الكبير ابي جعفر محمد بن يعقوب الكليني عن علي
بن ابراهيم عن ابيه عن حماد بن عيسى عن عبد الله بن ميمون القداح
ح وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن سهل بن
زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح ح عن ابي عبد الله
ع قال قال رسول الله ص من سلك طريقا يطلب فيه علما سلك الله به

طريقا

طريقا الى الجنة وان الملائكة لتضع اجنحتها لطالب العلم رضى به وانه
يستغفر لطالب العلم من في السموات ومن في الارض حتى الحوت في
البحر وفضل العالم على العابد كفضل القمر على سائر النجوم ليلة البدر وان
العلماء ورثة الانبياء وان الانبياء لم يورثوا دينارا ولا درهما ولكن
ورثوا العلم فمن اخذ منه اخذ بحظ وافر وبالاسناد عن الشيخ المفيد محمد
بن النعمان عن الشيخ الصدوق ابي جعفر محمد بن علي بن الحسين بن بابويه القمي
عن ابيه عن سعد بن عبد الله عن محمد بن عيسى بن عبيد اليقطيني عن يونس
بن عبد الرحمن عن الحسن بن زياد العطار عن سعد بن ظريف عن الاصبغ
ابن نباتة قال قال امير المؤمنين ع تعلموا العلم فان تعلمه حسنة ومدارسته
تسبيح والبحث عنه جهاد وتعليمه من لا يعلمه صدقة وهو عند الله لاهله قربة لانه
معالم الحلال والحرام وسالك بطالبه سبيل الجنة وهو انيس في الوحشة و
صاحب في الوحدة وسلاح على الاعداء وزين الاخلاء يرفع الله به اقواما يجعلهم
في الخير ائمة يقتدى بهم ترمق اعمالهم وتقتبس آثارهم وترغب الملائكة في
خلتهم يمسحونهم باجنحتهم في صلواتهم لان العلم حيوة القلوب ونور الابصار
من العمى وقوة الابدان من الضعف ينزل الله حامله منازل الابرار ويمنحه
مجالسة الاخيار في الدنيا والاخرة وبالعلم توصل الارحام وبه يعرف الحلال
والحرام والعلم امام العقل والعقل تابعه يلهمه السعداء ويحرمه الاشقياء

وروينا بهذا الاسناد عن محمد بن يعقوب عن علي بن ابراهيم بن هاشم
عن ابيه عن ابي عبد الله ع قال قال رسول الله ص طلب العلم فريضة على كل
مسلم الا ان الله يحب بغاة العلم وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى عن
احمد بن محمد بن عيسى عن ابن محبوب عن هشام بن سالم عن ابي حمزة
عن ابي اسحق السبيعي عمن حدثه قال سمعت امير المؤمنين ع يقول ايها
الناس اعلموا ان كمال الدين طلب العلم والعمل به الا وان طلب العلم اوجب
عليكم من طلب المال ان المال مقسوم مضمون لكم قد قسمه عادل بينكم وضمنه وسيفي
لكم والعلم مخزون عند اهله وقد امرتم بطلبه من اهله فاطلبوه وعنه عن
محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن محمد بن خالد عن ابي البختري عن ابي
عبد الله ع قال ان العلماء ورثة الانبياء وذلك ان الانبياء لم يورثوا
درهما ولا دينارا وانما اورثوا احاديث من احاديثهم فمن اخذ بشيء منها
فقد اخذ حظا وافرا فانظروا علمكم هذا عمن تأخذونه فان فينا اهل البيت
في كل خلف عدولا ينفون عنه تحريف الغالين وانتحال المبطلين وتأويل
الجاهلين وعنه عن الحسين بن محمد عن علي بن سعيد رفعه عن ابي حمزة عن
علي بن الحسين ع قال لو يعلم الناس ما في طلب العلم لطلبوه ولو بسفك المهج
وخوض اللجج ان الله تعالى اوحى الى دانيال ان امقت عبيدي الي الجاهل
المستخف بحق اهل العلم التارك للاقتداء بهم وان احب عبيدي الي التقي

الطالب

الطالب للثواب الخائف من العقاب المحب للعلماء التابع للحلماء القابل عن الحكماء
وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه وعن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد جميعا عن
ابن ابي عمير عن سيف بن عميرة عن ابي حمزة عن ابي جعفر ع قال عالم ينتفع بعلمه
افضل من سبعين الف عابد وعنه عن الحسين بن محمد عن احمد بن اسحق
عن سعدان بن مسلم عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلام
رجل راوية لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب
شيعتكم ورجل عابد من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال
الراوية لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد **فصل** ومن اهم
ما يجب على العالم مراعاته تصحيح القصد واخلاص النية وتطهير القلب من دنس
الاغراض الدنيوية وتكميل النفس في قوتها العملية وتزكيتها باجتناب
الرذائل واقتناء الفضائل الخلقية وقهر القوتين الشهوية والغضبية وقد
روينا بالطريق السابق وغيره عن محمد بن يعقوب ره عن علي بن ابراهيم
رفعه الى ابي عبد الله ع ح وعن محمد بن يعقوب قال حدثني محمد بن محمود
ابو عبد الله القزويني عن عدة من اصحابنا منهم جعفر بن احمد بن عيسى
العلوي عن عباد بن صهيب البصري عن ابي عبد الله ع قال طلبة العلم ثلثة
فاعرفهم باعيانهم وصفاتهم صنف يطلبه للجهل والمراء وصنف يطلبه
للاستطالة والختل وصنف يطلبه للفقه والعقل فصاحب الجهل

والمراء موذيا متعرضا للمقال في اندية الرجال بتذاكر العلم وصفة الحلم قد تسربل
بالخشوع وتخلى من الورع فدق الله من هذا خيشومه وقطع منه حيزومه وصاحب
الاستطالة والختل ذو خب وملق يستطيل على مثله من اشباهه ويتواضع للاغنياء
من دونه فهو لحلوائهم هاضم ولدينه حاطم فاعمى الله على هذا خبره وقطع من آثار
العلماء اثره وصاحب الفقه والعقل ذو كآبة وحزن وسهر وقد تحنك في برنسه
وقام الليل في حندسه يعمل ويخشى وجلا داعيا مشفقا مقبلا على شأنه
عارفا باهل زمانه مستوحشا من اوثق اخوانه فشد الله من هذا اركانه واعطاه
يوم القيامة امانه عنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد بن عيسى عن علي بن
ابراهيم عن ابيه جميعا عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن
ابي عياش عن سليم بن قيس قال سمعت امير المؤمنين ع يقول قال رسول الله
ص منهومان لا يشبعان طالب دنيا وطالب علم فمن اقتصر من الدنيا على
ما احل الله له سلم ومن تناولها من غير حلها هلك الا ان يتوب او يراجع
ومن اخذ العلم من اهله وعمل بعلمه نجا ومن اراد به الدنيا فهي حظه عنه
عن الحسين بن محمد بن عامر عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن
احمد بن عائذ عن ابي خديجة عن ابي عبد الله ع قال من اراد الحديث لمنفعة
الدنيا لم يكن له في الآخرة نصيب ومن اراد به خير الآخرة اعطاه الله خير الدنيا
والآخرة عنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن القسم بن محمد الاصبهاني

عن المنقري

ذو خب

عن المنقري عن حفص بن غياث عن ابي عبد الله ع قال اذا رأيتم العالم
محبا للدنيا فاتهموه على دينكم فان كل محب لشيء يحوط ما احب وقال
اوحى الله تعالى الى داود ع لا تجعل بيني وبينك عالما مفتونا بالدنيا فيصدك
عن طريق محبتي فان اولئك قطاع طريق عبادي المريدين ان ادنى
ما انا صانع بهم ان انزع حلاوة مناجاتي من قلوبهم عنه عن محمد بن اسمعيل
عن الفضل بن شاذان عن حماد بن عيسى عن ربعي بن عبد الله عمن
حدثه عن ابي جعفر ع قال من طلب العلم ليباهي به العلماء او يماري به السفهاء
او يصرف به وجوه الناس اليه فليتبوأ مقعده من النار ان الرياسة
لا تصلح الا لاهلها **فصل** وروينا بالاسناد السابق عن الشيخ المفيد
محمد بن النعمان عن الشيخ الصدوق محمد بن علي بن بابويه ره عن علي بن احمد
بن موسى الدقاق قال حدثنا محمد بن اسمعيل البرمكي قال حدثنا عبد الله
بن احمد الديناري الشامي عن سيد العابدين علي ابن الحسين بن ابي طالب
قال حق سائسك بالعلم التعظيم له والتوقير لمجلسه وحسن الاستماع اليه
وان تقبل اليه وان لا ترفع عليه صوتك ولا تجيب احدا يسأله عن
شيء حتى يكون هو الذي يجيب ولا تحدث في مجلسه احدا ولا تغتاب
عنده احدا وان تدفع عنه اذا ذكر عنده بسوء وان تستر عيوبه
وتظهر مناقبه ولا تجالس له عدوا ولا تعادي له وليا فاذا فعلت ذلك

تشهد لك ملائكة الله تعالى بانك قصدته وتعلمت علمه لله تعالى لا للناس
وحق رعيتك بالعلم ان تعلم ان الله عز وجل انما جعلك قيما لهم فيما آتاك
من العلم وفتح لك من خزائنه فان احسنت في تعليم الناس ولم تخرق بهم
ولم تضجر عليهم زادك الله من فضله وان انت منعت الناس علمك او خرقت
بهم عند طلبهم منك كان حقا على الله تعالى ان يسلبك العلم وبهاءه ويسقط من
القلوب محلك . وبالاسناد عن المفيد عن احمد بن محمد بن سليمان
الزراري قال حدثنا مؤدبي علي بن الحسين السعدآبادي ابو الحسن القمي
قال حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابيه عن سليمان بن جعفر
الجعفري عن رجل عن ابي عبد الله ع قال كان علي ع يقول ان من حق العالم
ان لا تكثر عليه السؤال ولا تأخذ بثوبه واذا دخلت عليه وعنده قوم فسلم
عليهم جميعا وخصه بالتحية دونهم واجلس بين يديه ولا تجلس خلفه ولا
تغمز بعينك ولا تشر بيدك ولا تكثر من قول قال فلان وقال فلان
خلافا لقوله ولا تضجر بطول صحبته فانما مثل العالم مثل النخلة تنتظرها
حتى يسقط عليك منها شيء والعالم اعظم اجرا من الصائم القائم الغازي في
سبيل الله واذا مات العالم ثلم في الاسلام ثلمة لا يسدها شيء الى
يوم القيامة **فصل** ويجب على العالم العمل كما يجب على غيره لكنه في حق العالم
آكد ومن ثم جعل الله ثواب المطيعات منهن ضعفين وعقاب العاصيات

منهن

منهن ما لغيرهن وليحصل له حظ وافر من الطاعات والقربات فانها
تفيد النفس ملكة صالحة واستعدادا تاما لقبول الكمالات وقد روينا
بالاسناد السالف وغيره عن محمد بن يعقوب الكليني عن احمد بن محمد بن
عيسى عن حماد بن عيسى عن عمر بن اذينة عن ابان بن ابي عياش عن
سليم بن قيس الهلالي قال سمعت امير المؤمنين عليه السلام يحدث
عن النبي صلوات الله انه قال في كلام له العلماء رجلان رجل عالم اخذ بعلمه فهذا
ناج وعالم تارك لعلمه فهذا هالك وان اهل النار ليتأذون من ريح
العالم التارك لعلمه وان اشد اهل النار ندامة وحسرة رجل دعا عبدا
الى الله تعالى فاستجاب له وقبل منه فاطاع الله فادخله الجنة وادخل الداعي
النار بتركه علمه واتباعه الهوى وطول الامل اما اتباع الهوى فيصد عن
الحق وطول الامل ينسي الآخرة . وعنه وعن محمد بن يعقوب عن محمد بن
يحيى عن احمد بن محمد عن محمد بن سنان عن اسماعيل بن جابر عن ابي عبد الله
قال العلم مقرون الى العمل فمن علم عمل ومن عمل علم والعلم يهتف بالعمل فان
اجابه والا ارتحل عنه . وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد بن
خالد عن علي بن محمد القاساني عمن ذكره عن عبد الله بن القاسم
الجعفري عن ابي عبد الله ع قال ان العالم اذا لم يعمل بعلمه زلت موعظته
عن القلوب كما يزل المطر عن الصفا . وعنه عن محمد بن هاشم بن بريد عن

ابيه قال جاء رجل الى علي بن الحسين ع فسئله عن مسائل فاجاب ثم عاد
ليسئل عن مثلها فقال علي بن الحسين ع مكتوب في الانجيل لا تطلبوا علم ما لا
تعلمون ولما تعملوا بما علمتم فان العالم اذا لم يعمل به لم يزدده صاحبه الا
كفرا ولم يزده من الله الا بعدا وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد
بن خالد عن ابيه رفعه قال قال امير المؤمنين ع في كلام له خطب به على
المنبر ايها الناس اذا علمتم فاعملوا بما علمتم لعلكم تهتدون ان العالم العامل
بغيره كالجاهل الحائر الذي لا يستفيق عن جهله بل قد رايت ان الحجة عليه
اعظم والحسرة ادوم على هذا العالم المنسلخ من علمه منها على هذا الجاهل المتحير في
جهله وكلاهما حائر بائر لا ترتابوا فتشكوا ولا تشكوا فتكفروا ولا ترخصوا
لانفسكم فتدهنوا ولا تدهنوا في الحق فتخسروا وان من الحق ان تفقهوا
وان انصحكم لنفسه اطوعكم لربه واغشكم لنفسه اعصاكم لربه ومن يطع الله يامن
ويستبشر ومن يعص الله يخب ويندم وعنه عن علي بن محمد عن سهل بن
زياد عن جعفر بن محمد الاشعري عن عبد الله بن ميمون القداح عن ابي عبد الله ع
عن آبائه عليهم السلام قال جاء رجل الى رسول الله ص فقال يا رسول الله ما العلم قال
الانصات قال ثم مه يا رسول الله قال الاستماع قال ثم مه قال الحفظ
قال ثم مه قال العمل به قال ثم مه يا رسول الله قال نشره فصل وروينا
بالاسناد عن محمد بن يعقوب عن محمد بن يحيى العطار عن احمد بن عيسى عن ابن محبوب

عن معوية

عن معوية بن وهب قال سمعت ابا عبد الله ع يقول اطلبوا العلم
وتزينوا معه بالحلم والوقار وتواضعوا لمن تعلمونه العلم ولا تكونوا علماء جبارين
فيذهب باطلكم بحقكم وعنه عن علي بن ابراهيم عن محمد بن عيسى عن يونس
عن حماد بن عثمان عن الحارث بن المغيرة النضري عن ابي عبد الله ع
في قول الله عز وجل انما يخشى الله من عباده العلماء قال يعني بالعلماء
من صدق قوله فعله ومن لم يصدق قوله فعله فليس بعالم وعنه عن عدة من
اصحابنا عن احمد بن محمد البرقي عن اسمعيل بن مهران عن ابي سعيد القماط
عن الحلبي عن ابي عبد الله ع قال قال امير المؤمنين ع الا اخبركم بالفقيه
حق الفقيه من لم يقنط الناس من رحمة الله ومن لم يؤمنهم من عذاب الله ولم
يرخص لهم في معاصي الله ولم يترك القرآن رغبة عنه الى غيره الا لا خير في علم ليس
فيه تفهم الا لا خير في قراءة ليس فيها تدبر الا لا خير في عبادة ليس فيها تفكر
الا لا خير في نسك لا ورع فيه وعنه عن علي ابن ابراهيم عن ابيه عن يحيى بن
مفيد عمن ذكره عن معوية بن وهب عن ابي عبد الله ع قال كان امير المؤمنين
ع يقول يا طالب العلم ان للعالم ثلاث علامات العلم والحلم والصمت
وللمتكلف ثلاث علامات ينازع من فوقه بالمعصية ويظلم من دونه بالغلبة
ويظاهر الظلمة وعنه عن عدة من اصحابنا عن احمد بن محمد عن نوح بن شعيب
النيسابوري عن عبيد الله بن عبد الله الدهقان عن درست بن ابي

منصور عن عروة بن اخي شعيب العقرقوفي عن شعيب عن ابي بصير قال
سمعت ابا عبد الله ع يقول كان امير المؤمنين ع يقول يا طالب
العلم ان العالم ذو فضائل كثيرة فرأسه التواضع وعينه البراءة من
الحسد واذنه الفهم ولسانه الصدق وحفظه الفحص وقلبه حسن النية وعقله
معرفة الاشياء والامور ويده الرحمة ورجله زيارة العلماء وهمته السلامة
وحكمته الورع ومستقره النجاة وقائده العافية ومركبه الوفاء وسلاحه
لين الكلمة وسيفه الرضا وقوسه المداراة وجيشه محاورة العلماء وماله
الادب وماؤه الموادعة ودليله الهدى ورفيقه محبة الاخيار وعنه عن
علي بن ابراهيم عن ابيه عن القاسم بن محمد عن سليمان بن داود المنقري عن
حفص بن غياث قال قال لي ابو عبد الله ع من تعلم العلم وعمل به وعلم
لله دعي في ملكوت السموات عظيما فقيل تعلم لله وعمل لله وعلم لله
فصل ولما ثبت ان كمال العلم انما هو بالعمل تبين انه ليس في العلوم
بعد المعرفة اشرف من الفقه لان مدخليته في العمل اقوى مما سواه اذ به تعرف
اوامر الله تعالى فتمتثل ونواهيه فتجتنب ولان معلومه اعني احكام الله تعالى اهم
اشرف المعلومات بعد ما ذكر ومع ذلك فهو الناظم لامور المعاش وبه يتم
كمال نوع الانسان وقد وردنا بالطرق نقليا عن محمد بن يعقوب عن محمد بن
الحسن وعلي بن محمد عن سهل بن زياد عن محمد بن عيسى عن عبيد الله الدهقان

عن درست

عن درست الواسطي عن ابراهيم بن عبد الحميد عن ابي الحسن موسى
عن ابي عبد الله ع قال دخل رسول الله ص المسجد فاذا جماعة قد اطافوا برجل
فقال ما هذا فقيل علامة فقال وما العلامة فقالوا له اعلم الناس بانساب
العرب ووقائعها وايام الجاهلية والاشعار والعربية قال فقال النبي ص
ذاك علم لا يضر من جهله ولا ينفع من علمه ثم قال النبي ص انما العلم ثلاثة آية محكمة
او فريضة عادلة او سنة قائمة وما خلاهن فهو فضل وعنه وعن الحسين
بن محمد عن معلى بن محمد عن الحسن بن علي الوشاء عن حماد بن عثمان عن
ابي عبد الله ع قال اذا اراد الله بعبد خيرا فقهه في الدين وعنه عن محمد بن
عيسى عن ربعي بن عبد الله عن رجل عن ابي جعفر ع قال الكمال كل الكمال
التفقه في الدين والصبر على النائبة وتقدير المعيشة وعنه عن ابي محمد
بن بكر عن احمد بن محمد عن ابن محبوب عن ابي ايوب الخزاز عن سليمان
بن خالد عن ابي عبد الله ع قال ما من احد يموت من المؤمنين احب الى
ابليس من موت فقيه وعنه عن علي بن ابراهيم عن ابيه عن ابن ابي عمير عن بعض
اصحابه عن ابي عبد الله ع قال اذا مات المؤمن الفقيه ثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء وعنه عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عن ابن محبوب
عن علي بن ابي حمزة قال سمعت ابا الحسن موسى بن جعفر ع يقول اذا
مات المؤمن الفقيه بكت عليه الملائكة وبقاع الارض التي كان يعبد

الله عليهم والرواب السماء التي كان يصعد فيها باعماله وثلم في الاسلام
ثلمة لا يسدها شيء لان المؤمنين الفقهاء حصون الاسلام كحصن سور
المدينة لها وبالاسناد السابق عن الشيخ المفيد محمد بن النعمان عن احمد بن
محمد بن سليمان الرازي عن علي ابن الحسين السعدآبادي عن احمد بن ابي
عبد الله ع قال حديث في حلال الله وحرامه تاخذه من صادق خير من الدنيا و
ما فيها من ذهب او فضة وبالاسناد عن احمد بن ابي عبد الله عن محمد بن عبد الحميد
عن يونس بن يعقوب عن ابيه قال قلت لابي عبد الله ع لنا ابن قد احب
ان يسئلك عن حلال وحرام ولا يسئلك عما لا يعنيه قال فقال وهل
يسئل الناس عن شيء افضل من الحلال والحرام فصل الحق عندنا ان
الله انما فعل الاشياء المحكمة المتقنة لغرض وغاية ولا ريب ان نوع الانسان
اشرف ما في العالم السفلي من الحيوان فيلزم تعلق الغرض بخلقه ولا يمكن ان
يكون ذلك الغرض حصول ضرر له اذ هذا انما يقع من الجاهل او المحتاج
تعالى الله عن ذلك علوا كبيرا فتعين ان يكون هو النفع ولا يجوز ان يعود
اليه تعالى لاستغنائه وكماله فلابد وان يكون عائدا الى العبد وحيث كانت
المنافع الدنيوية في الحقيقة ليست بمنافع وانما هي دفع للآلام فلا يكاد
يطلق اسم النفع الا على ما ندر منها لم يعقل ان يكون هو الغرض من ايجاد
هذا المخلوق الشريف سيما مع كونه منقطعا مشوبا بالالام المتضاعفة فلابد

وان

وان يكون الغرض شيئا اخر مما يتعلق بالمنافع الاخروية ولما كان
ذلك النفع من اعظم المطالب وانفس المواهب لم يمكن ان يعطى لكل
طالب بل انما يحصل بالاستحقاق وهو لا يكون الا بالعمل في هذه الدار
المسبوق بمعرفة كيفية العمل المشتمل عليها في العلم فكانت الحاجة ماسة
اليه جدا لتحصيل هذا النفع العظيم وقد روينا بالاسناد السابق وغيره
عن محمد بن يعقوب عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان عن ابن
عمير عن جميل ابن دراج عن ابان بن تغلب عن ابي عبد الله ع قال
لوددت ان اصحابي ضربت رؤسهم بالسياط حتى يتفقهوا وعنه عن علي
بن محمد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن خالد عن عثمان بن عيسى عن علي
بن ابي حمزة قال سمعت ابا عبد الله ع يقول تفقهوا في الدين فانه من
لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي ان الله يقول في كتابه ليتفقهوا
في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وعنه عن
الحسين بن محمد عن جعفر بن محمد عن القاسم بن ربيع عن المفضل بن عمر
قال سمعت ابا عبد الله ع يقول عليكم بالتفقه في دين الله ولا تكونوا اعرابا
فانه من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة ولم يزك له عملا و
بالاسناد السابق عن المفيد عن الحسن بن حمزة العلوي الطبري قال حدثنا
احمد بن عبد الله ابن بنت البرقي قال حدثنا جدي احمد بن محمد بن خالد

عن ابيه قال قال ابو عبد الله عليه السلام لو اتيت بشاب من شباب
الشيعة لا يتفقه لادبته قال وكان ابو جعفر عليه السلام يقول تفقهوا
والا فانتم اعراب وباسناده عن احمد بن محمد بن خالد عن بعض
اصحابه عن علي بن اسباط عن اسحق بن عمار قال سمعت ابا عبد الله
عليه السلام يقول ليت السياط على رؤس اصحابي حتى يتفقهوا في الحلال والحرام

فصل الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام الشرعية الفرعية
عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات كزيد
وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج
بالشرعية غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية
وبقولنا عن ادلتها علم الله تعالى وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية
علم المقلد في المسائل الفقهية فانه ماخوذ من دليل اجمالي مطرد في
جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم المعين قد افتى به المفتي وعلم
ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه يعلم بالضرورة ان ذلك الحكم المعين
هو حكم الله في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد على هذا الحد انه ان كان
المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام
كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما
يتمكن من تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح

وان اريد به الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم
لانهم لا يعلمون جميع الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب
الظن لابتنائه غالبا على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه
العلم والجواب اما عن سؤال الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض
قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه قلنا اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد
فظاهر لا يتصور على هذا التقدير انفكاك العلم ببعض الاحكام كذلك عن الاجتهاد
فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول بالتجزي فالعلم المذكور
داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة وكون العالم بذلك فقيها
بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالاضافة
الى ما عداه ثم نختار ثانيا ان المراد بها الكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام
ولا ريب انه حقيقة في العموم قولكم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه قلنا
ممنوع اذ المراد بالعلم بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه
من المآخذ والشرائط بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ
شايع في العرف فانه يقال فلان يعلم النحو ولا يراد ان مسائله
حاضرة عنده على التفصيل وح فعدم العلم بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه
واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم اعني ترجيح احد الطرفين
وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى شايع في الاستعمال

سيما في الاحكام الشرعية كما يتحقق في الجواب المشهور عن ان الظن في طريق
الحكم لا في نفسه فظنية الطريق لا تنافي قطعية الحكم فضعيفة عندنا واما
عند المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله
في كتاب الاجتهاد فله وجه وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل
غفلة عن حقيقة الحال **فصل** واعلم ان لبعض العلوم تقدما على بعض
اما لتقدم موضوعه او لتقدم غايته او لاشتماله على مبادي العلوم المتأخرة
او لغير ذلك من الامور التي ليس هنا موضع ذكرها ومرتبة هذا العلم متأخرة
عن غيرها باعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها
عنه اما تأخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف
وذلك مسبوق بالبحث عن معرفة نفس التكليف والمكلِّف واما تأخره
عن علم الاصول الفقه فظاهر لان هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى
الاستدلال وعلم اصول الفقه يتكفل ببيان كيفية الاستدلال و
من هنا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق ايضا لكونه متكفلا لبيان صحة
الطرق وفسادها واما تأخره عن علم اللغة والنحو والتصريف فلان من
مدارك هذا العلم الكتاب والسنة ويحتاج العلم بهما الى العلوم الثلثة فهذه
هي العلوم التي يجب تقديم معرفتها عليه في الجملة ولبيان مقدار الحاجة منها
محل آخر **فصل** ولا بد لكل علم ان يكون باحثا عن امور لاحقة لغيرها

وتسمى

وتسمى تلك الامور مسائله وذلك الغير موضوعه ولا بد له من مقدمات
يتوقف الاستدلال عليها ومن تصورات الموضوع واجزائه وجزئياته
ويسمى مجموع ذلك بالمبادي ولما كان البحث في علم الفقه عن الاحكام
الخمسة اعني الوجوب والندب والاباحة والكراهة والحرمة وعن الصحة
والبطلان من حيث كونها عوارض لافعال المكلفين فلا جرم كان
موضوعه هو افعال المكلفين من حيث الاقتضاء والتخيير ومباديه ما
يتوقف عليه من المقدمات كالكتاب والسنة والاجماع ومن التصورات
كمعرفة الموضوع واجزائه وجزئياته ومسائله هي المطالب الجزئية المستدل
عليها فيه **المقصد الثاني** في تحقيق مهمات المباحث الاصولية التي
هي الاساس لاستنباط الاحكام الشرعية وفيه مطالب **المطلب الاول**
في نبذة من مباحث الالفاظ **تقسيم** اللفظ والمعنى ان اتحدا فان
منع نفس تصور المعنى من وقوع الشركة فيه وهو الجزئي والا فهو
الكلي ثم الكلي اما ان يتساوى معناه في جميع موارده وهو المتواطئ او يتفاوت
وهو المشكك وان تكثرا فالالفاظ متباينة سواء كانت المعاني متواصلة
كالذات والصفة او منفصلة كالضدين وان تكثرت الالفاظ واتحد
المعنى فهي مترادفة وان تكثرت المعاني واتحد اللفظ فان وضع لكل فهو المشترك
وان اختص الوضع باحدها ثم استعمل في الباقي من غير ان يغلب فيه فهو الحقيقة

المجاز وان خص وكان الاستعمال لمناسبة فهو المنقول اللغوي او
الشرعي او العرفي وان كان بدون المناسبة فهو المرتجل فصل لا ريب
في وجود الحقيقة اللغوية والعرفية واما الشرعية فقد اختلفوا في اثباتها
ونفيها فذهب الى كل فريق وقبل الخوض في الاستدلال لا بد من تحرير
محل النزاع فنقول لا نزاع في ان الالفاظ المتداولة على لسان اهل
الشرع المستعملة في خلاف معانيها اللغوية قد صارت حقايق في تلك المعاني
كاستعمال الصلوة في الافعال المخصوصة بعد وضعها في اللغة للدعاء
واستعمال الزكوة في القدر المخرج من المال بعد وضعها في اللغة للنمو واستعمال
الحج في اداء المناسك المخصوصة بعد وضعه في اللغة لمطلق القصد وانما النزاع
في ان صيرورتها كذلك هل هو بوضع الشارع وتعيينه اياها بازاء تلك المعاني بحيث
تدل عليها بغير قرينة لتكون حقايق شرعية فيها او بواسطة غلبة هذه الالفاظ
في المعاني المذكورة في لسان اهل الشرع وانما استعملها الشارع فيها
بطريق المجاز بمعونة القرائن فيكون حقايق عرفية خاصة لا شرعية
وتظهر ثمرة الخلاف فيما اذا وقعت مجردة عن القرائن في كلام الشارع
فانها تحمل على المعاني المذكورة بناء على الاول وعلى اللغوية بناء على الثاني
واما اذا استعملت في كلام اهل الشرع فانها تحمل على الشرعي بغير خلاف واحتج
المثبتون بانا نقطع بان الصلوة اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال

والهيئات

والهيئات وان الزكوة لاداء مال مخصوص والصيام لامساك
مخصوص والحج لقصد مخصوص ونقطع ايضا بسبق هذه المعاني منها الى الفهم
عند الاطلاق وذلك علامة الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع
ونقلها لها اليها وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمال
الشارع لها في غير معانيها ان تكون حقايق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد
بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في معانيها
لمناسبة المعنى اللغوية ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة ثم اشتهر
فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية فقد ثبت المدعى وان اريد
بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع تبعهم فيه
فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت ولم يكن اهل اللغة يعرفونها والاستعمال
استعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني تفهم من
الالفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما فهمت الا
بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما في الحجة فلان
دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند الاطلاق
ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت بالنظر
الى اطلاق اهل الشرع فلا تدل الا على كونها حقايق عرفية لهم لا حقايق
شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة الشرعية

ثم اذا لاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف اهل الشرع
لا في الملاحق لث رع فهي حقيقة عرفية لهم لا شرعية واما في الوجه
الثاني فلنا اوردناه على الحجة من ان سبق الفهم بغير قرينة انما هو بسبب
الاشتهار لا لان الشارع جعلها كذلك ودلائل الاول انه لو ثبت
نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية لفهمها المخاطبين
بها من حيث انهم مكلفون بما تضمنه ولا ريب ان الفهم شرط التكليف
ولو فهمهم اياها لنقل ذلك الينا لمشاركتنا لهم في التكليف ولو نقل
فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا والا لما وقع الخلاف
فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقتضي في مثله بالتواتر الثاني
انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير عربية واللازم باطل فالملزوم
مثله بيان الملازمة ان اختصاص الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها
بالوضع فيها والعرب لم يضعوها لانه المفروض فلا يكون عربية واما
بطلان اللازم فلانه يلزم ان لا يكون القران عربيا لاشتماله عليها
وما بعضه خاصة عربية لا يكون عربيا كله وقد قال الله تعالى انا انزلناه
قرانا عربيا واجيب عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد
بالقرائن كالاطفال يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ
للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة الى من لا يعلم شيئا من الالفاظ وهذا طريق
قطعي

تعلم لا ينكر فان عنيتم بالتفهيم والنقل ما يتناول ذلك منعنا
بطلان اللازم وان عنيتم به التصريح بوضع اللفظ للمعنى كما في
منعنا الملازمة وعن الثاني بالمنع من كونها غير عربية كيف وقد
جعلها الشارع حقائق شرعية في تلك المعاني مجازاة لغوية
والمعنى اللغوي فان المجازات الحادثة عربية وان لم تصرح
العرب باحادها لدلالة استقرائهم على تجويزهم نوعها ومع التنزل
نمنع كون القران كله عربيا والضمير في انا انزلناه للسورة لا للقران
وقد يطلق القران على السورة وعلى الاية فان قيل يصدق على كل
سورة واية انه بعض القران وبعض الشيء لا يصدق عليه انه
نفس ذلك الشيء قلنا هذا انما يكون فيما لم يشارك البعض الكل
في معنى الاسم كالعشرة فانها اسم لمجموع الاحاد المخصوصة فلا
تصدق على البعض بخلاف نحو الماء فانه اسم للجسم البسيط البارد
الرطب بالطبع فيصدق على الكل وعلى اي بعض فرض منه فيقال
هذا بحر وماء ويراد به البحر ومفهومه الكلي ويقال انه بعض البحر ويراد
به مجموع المياه الذي هو احد جزئيات ذلك المفهوم والقران من هذا
القبيل فيصدق على السورة انه قران وبعض من القران باعتبارين
على انا نقول ان القران قد وضع بحسب الاشتراك للمجموع الشخصي ووضع

آخر فيصح بهذا الاعتبار ان يقال السورة بعض القرآن اذا عرفت
هذا فقد ظهر لك ضعف الحجتين والتحقيق ان يقال لا ريب في وضع
هذه الالفاظ للمعاني اللغوية وكونها حقائق فيها لغة ولم يعلم من
الشارع الا انه استعملها في المعاني المذكورة اما كون ذلك الاستعمال
بطريق النقل او انه غلب في زمانه واشتهر حتى افاد بغير قرينة فليس
بمعلوم لجواز الاستناد في فهم المراد منها الى القرائن الحالية او المقالية
فلا يبقى لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلك لا يثبت المطلوب فرجح
المذهب الثاني وان كان المنقول عن السيد مشتركا لضعف دليل
المثبتين اصل الحق ان الاشتراك واقع في لغة العرب وقد احاله
شرذمة وهو شاذ ضعيف لا يلتفت اليه ثم ان القائلين بالوقوع اختلفوا
في استعماله في اكثر من معنى اذا كان الجمع بين ما يستعمل فيه من المعاني ممكنا فجوزه
قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه
في التثنية والجمع ورابع فنفاه في الاثبات واثبته في النفي ثم اختلف المجوزون
فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض هؤلاء انه ظاهر في الجميع عند
التجرد عن القرائن فيجب حمله عليه ح وذهب الباقون الى انه بطريق المجاز
والاقرب عندي جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة لنا على
الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان ما تمسك به المانعون وعلى

قوله وجوزه في التثنية والجمع فاذا اريد اطلاق العين
على الباصرة والذهب فيقال عينان واذا اريد اطلاقه
عليهما وعلى الجارية ايضا فيقال عيون

كونه مجازا في المفرد تبادر الوحدة منه عند اطلاق اللفظ فتفتقر ارادة
الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ مستعملا في خلاف
موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني علاقة الكل والجزء
يجوزه فيكون مجازا فان قلت محل النزاع في المفرد هو استعمال اللفظ
في كل من المعنيين بان يراد به في اطلاق واحد هذا وذاك على ان يكون
كل منهما مناطا للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي لا في المجموع المركب الذي
احد المعنيين جزء منه حتى يكون كذلك وليس كل جزء يصح اطلاقه على الكل مجازا
وانما يكون ذلك فيما اذا كان للكل تركب حقيقي وكان الجزء مما اذا انتفى انتفى الكل بحسب العرف
ايضا كالرقبة للانسان بخلاف الاصبع والظفر ونحو ذلك قلت لم ارد
بوجود علاقة الكل والجزء ان اللفظ موضوع لاحد المعنيين ومستعمل
في مجموعهما فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للجزء وارادة
الكل كما توهمه بعضهم ليرد ما ذكرت بل المراد ان اللفظ لما كان حقيقة
في كل من المعنيين لكن مع قيد الوحدة كان استعماله في الجميع مقتضيا
لالغاء اعتبار قيد الوحدة كما ذكرناه فيختص اللفظ ببعض الموضوع
له اعني ما عدا الوحدة فيكون من باب اطلاق اللفظ الموضوع للكل وارادة
الجزء وهو غير مشروط بشيء مما اشترط في عكسه فلا اشكال ولنا
على كونه حقيقة في التثنية والجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف ولفظ

فيستعمل تارة في هذا وحده وتارة في هذا
وحده واخرى فيهما معا والتفاوت
انما هو في الاستعمال لا في المستعمل فيه
فكما ان في حال الانفراد حقيقة
كذلك في حال الاجتماع ودعوى التبادر
ممنوعة فان كلا منهما يدعي جواز
ارادة الجمع او وجوبها عند الاطلاق
لا دليل ذلك بل الاخر يدعي تبادر
الجميع

باعتبار الاتفاق في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه لا يقال
زيدان وزيدون وما اشبه ذلك مع كون المعنى في الاول مختلفا وتاويل
بعضهم له بالمسمى تعسف بعيد وفي نكاته لا يجوز ارادة المعاني المتعددة
من الالفاظ المفردة المتعددة المشتبه طهنه على ان يكون كل واحد منها
مستعملا في معنى بطريق الحقيقة فهذا انما هو في قوته احتج المانع بانه لو جاز
استعماله فيهما معا لكان ذلك بطريق الحقيقة اذ المفروض انه موضوع
لكل من المعنيين وان الاستعمال في كل منهما واذا كان بطريق الحقيقة
يلزم كونه مريدا لاحدهما خاصة غير مريد له خاصة وهو محال بيان الملازمة
ان له حينئذ ثلثة معان هذا وحده وهذا وحده والمجموع وقد فرض استعماله
في جميع معانيه فيكون مريدا لهذا وحده ولهذا وحده ولهما معا وكونه
مريدا لهما معا معناه انه لا يريد هذا وحده وهذا وحده فيلزم من ارادته
لهما معا على سبيل البدلية الاكتفاء بكل واحد منهما مرادين على الانفراد
ومن ارادة المجموع معا عدم الاكتفاء باحدهما وكونهما مرادين على الاجتماع
وهو ما ذكرنا من اللازم والجواب انه مناقشة لفظية اذ المراد نفس المدلولين
مع لا بقائه لكل واحد منفردا وغاية ما يمكن ان يقال ان مفهوم
المشترك هما منفردين فاذا استعمل في المجموع لم يكن مستعملا في مفهومه
فيرجع البحث الى التسمية وذلك استعمال له في معناه الا انه لا يطلق عليه الاستعمال

وذلك

وذلك تقييد المدلول واحتج من خص المنع بالمفرد بان التثنية والجمع متعددان
في التقدير فيتعدد مدلولهما بخلاف المفرد واجيب عنه بان التثنية
والجمع انما يفيدان تعدد المعنى المستفاد من المفرد فان افاد المفرد التعدد
افاداه والا فلا وفيه نظر يعلم مما قلناه في حجة ما جرناه والحق ان
يقال في الدليل انما يقتضي نفي كون الاستعمال المذكور بالنسبة الى المفرد حقيقة
واما نفي صحته مجازا حيث توجد العلاقة المجوزة له فلا واحتج من خص
الجواز بالنفي بان النفي يفيد العموم فيتعدد بخلاف الاثبات وجوابه ان
النفي انما هو المعنى المستفاد عند الاثبات فاذا لم يكن متعددا فمن اين
يجي التعدد في النفي حجة مجوزه حقيقة ان ما وضع له اللفظ واستعمل فيه
هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده ولا بشرط كونه مع غيره
على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق في حالي الانفراد عن الآخر
والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما والجواب ان الوحدة تتبادر من
المفرد عند الاطلاق وذلك اية الحقيقة وح فالمعنى الموضوع له فيه ليس
هو الماهية لا بشرط شيء بل بشرط شيء وانتفاء ما عداه فالمدعي حق كما
اسلفناه وحجة من زعم انه في الجمع حقيقة التجرد عن القرائن قوله تعالى الم
تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض والشمس والقمر والنجوم والجبال
والشجر والدواب وكثير من الناس فان السجود من الناس وضع الجبهة على الارض

ومن غيرهم امر مجازي لذلك قطعا وقوله تعالى ان الله وملائكته يصلون
على النبي فان الصلوة من الله المغفرة ومن الملائكة الاستغفار وهما
مختلفان والجواب من وجوه الاول ان معنى السجود في الكل واحد
هو غاية الخضوع وكذا في الصلوة وهو الاعتناء باظهار الشرف ولو مجازا
الثاني ان الاية الاولى بتقدير فعل كانه قيل الم تر ان الله يسجد له كثير من الناس
والثانية بتقدير خبر كانه قيل ان الله يصلي وانما جاز هذا التقدير لان
قوله يسجد له من في السموات ومن في الارض وقوله وملائكته يصلون مقارن
له وهو مثل المحذوف فكان دالا عليه مثل قوله نحن بما عندنا وانت
بما عندك راض والرأي مختلف اي نحن بما عندنا راضون وعلى هذا
فيكون قد كرر اللفظ مرادا به في كل مرة معنى لان المقدر في حكم المذكور و
ذلك جائز بالاتفاق الثالث انه وان ثبت الاستعمال فلا يتعين كونه
حقيقة عند من يقول هو مجاز لما قدمناه من الدليل وان كان المجاز على خلاف
الاصل ولو سلم كونه حقيقة فالقرينة على ارادة الجميع في ظاهر وجه
الدلالة على ظهوره في ذلك مع فقد القرينة كما هو المدعى فصل وقد اختلفوا
في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي كما اختلفوا في استعمال اللفظ المشترك
في معانيه فمنعه قوم وجوزه اخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه
مجاز وربما قيل بكونه حقيقة ومجازا باعتبارين حجة المانعين انه

لو جاز [illegible] لاستعمال اللفظ الاسد في المعنى الحقيقي والمعنى المجازي في الحقيقة والمجاز

[illegible]

لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة
فلان من شرط المجاز نصب القرينة المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا
قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة لارادة الحقيقة وملزوم معاند
الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق الملزوم بدون اللازم وهو محال
وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز والكناية فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما
كان مريدا لاستعماله فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار
المعنى المجازي وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فظاهر وحجة المجوزين انه ليس
لزم الجمع بين المتنافيين
بين ارادة الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثمة منافاة
لم يمتنع اجتماع الارادتين عند المتكلم وحجة الاكثرين على انه مجاز ان استعماله
لهما استعمال في غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع
له وهو الاول وحينئذ فكان مجازا وحجة القائل بكونه حقيقة ومجازا ان
اللفظ مستعمل في كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما
مجاز في الاخر فلكل واحد من الاستعمالين حكمه وجواب المانعين من جهة الجواز
ظاهر بما قررناه في وجه الثاني واما الحجتان الاخيرتان فلا نطيل لبعد
الطرفين وايراد حجة على مجازيته اذ بينهما خروجا عن محل النزاع اذ
موضع البحث هو استعمال اللفظ في المعنيين على ان يكون كل منهما مناطا
للحكم ومتعلقا للاثبات والنفي كما مر انفا في المشترك وذكر في الحجة [illegible]

ان اللفظ مستعمل في معنى مجازي مشترك بين المعنى الحقيقي والمجازي الاول اذ فهو
معنى ثالث لهما وهذا لا نزاع فيه فان الشافعية يجوزون ارادة المعنى المجازي
لكن هو يسمى ذلك بعموم المجاز مثل ان تريد بوضع القدم في قولك لا اضع
قدمي في دار فلان الدخول فيتناول دخولها حافيا وهو الحقيقة وناعلا
وراكبا وهما مجازان والتحقيق عندي في هذا المقام انهم ان ارادوا بالمعنى
الحقيقي الذي يستعمل فيه اللفظ هو تمام الموضوع له حتى مع الوحدة الملحوظة
في اللفظ المفرد كما علم في المشترك كان القول بالمنع متوجها لان ارادة المجاز
توجب خصيصين منافيتها للوحدة الملحوظة ولزوم القرينة المانعة و
ان ارادوا به المدلول الحقيقي مجردا عن اعتبار كونه منفردا كما قرر في جواب
حجة المانع في المشترك اتجه القول بالجواز لان المعنى الحقيقي يصير بواسطة القرينة
عن الوحدة مجازا للفظ فالقرينة اللازمة للمجاز لا تنافيه وحيث
كان المعتبر في استعمال المشترك هو هذا المعنى في نظائر اعتباره هنا ايضا ولعل
المانع في الموضعين نظر الى اعتبار الاخر وكلاهما متجه لكن قد عرفت
ان النزاع يعود معه لفظيا ومن هنا يظهر ضعف القول بكونه حقيقة
ومجازا فان المعنى الحقيقي لم يرد بكماله وانما اريد منه البعض فيكون اللفظ
فيه مجازا ايضا **المطلب الثاني** في الاوامر والنواهي وفيه بحثان **المبحث**
الاول في الاوامر **اصل** صيغة افعل وما في معناها حقيقة في الوجوب

فقط بحسب اللغة على الاقوى وفاقا لجمهور الاصوليين وقال قوم انها حقيقة
في الندب فقط وقيل في الطلب وهو القدر المشترك بين الوجوب والندب
وقال علم الهدى انها مشتركة بين الوجوب والندب اشتراكا لفظيا في
اللغة واما في العرف الشرعي فهو حقيقة في الوجوب فقط وتوقف في ذلك
قوم فلم يدروا الوجوب هو ام للندب وقيل هي مشتركة بين ثلاثة اشياء الوجوب
والندب والاباحة وقيل للقدر المشترك بين هذه الثلاثة وهو الاذن
وزعم قوم انها مشتركة بين الاربعة امور وهي الثلاثة السابقة والتهديد
وقيل فيها اشياء اخر لكنها شديدة الشذوذ بينة الوهن فلا جدوى في
التعرض لنقلها لنا وجوه **الاول** انا نقطع بان السيد اذا قال لعبده
افعل كذا فلم يفعل عدّ عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد ترك
الامتثال وهو معنى الوجوب لا يقال القرائن على ارادة الوجوب في مثله
موجودة غالبا فلعله انما يفهم منها لا من مجرد الامر لانا نقول المفروض فيما
ذكرناه انتفاء القرائن فلنقدر كذلك لو كانت في الواقع موجودة فلو جد العرف
لشهد بقاء الذم عرفا والضميمة اصالة عدم النقل الى ذلك يتم المطلوب
الثاني قوله تعالى مخاطبا لابليس ما منعك الا تسجد اذ امرتك المراد
بالامر اسجدوا في قوله تعالى اسجدوا لادم فسجدوا الا ابليس فان هذا الاستفهام
ليس على حقيقته لعلمه تعالى بالمانع وانما هو في معرض الانكار والاعتراض

ولولا ان صيغة افعل للوجوب لما كان متوجها الثالث قوله تعالى فليحذر
الذين يخالفون عن امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث
هدد سبحانه مخالف الامر والتهديد دليل الوجوب فان قيل الاية انما
دلت على ان مخالف الامر مأمور بالحذر ولا دلالة فيه على وجوب
الا بتقدير كون الامر للوجوب وهو عين المتنازع فيه قلنا هو الامر للايجاب
والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب واباحته ومع التنزل
فلا اقل من دلالته على حسن الحذر ولا ريب انما يحسن عند قيام المقتضي للعذاب
اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا وذلك محال على الله تعالى
واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر للوجوب لان المقتضي للعذاب
هو مخالفة الواجب لا المندوب فان قيل في الاستدلال منع اذ المراد
بمخالفة الامر ترك المأمور به وليس كذلك بل المراد بها حمله على ما يخالفه بان
يكون للوجوب او الندب فيجوز ان يكون المتبادر الى الفهم من المخالفة هو ترك
الامتثال والاتيان بالمأمور به واما المعنى الذي ذكرتموه فبعيد عن الفهم
غير متبادر عند اطلاق اللفظ فلا يصار اليه الا بدليل وكان لفظ الاية
انترتب متضمنة معنى الاعراض فعديت بعن فان قيل قوله تعالى في الاية عن
امره مطلق فلا يعم والمدعى ان الوجوب في جميع الاوامر قلنا اضافة
المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد واكل عمرو وآية ذلك جواز
[illegible] صيغة افعل لا مفهوم ام

الاستثناء فانه يصح ان يقال في الاية فليحذر الذين يخالفون عن
امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف في المطلوب اذ لو كان حقيقة
في غير الوجوب الاطلاق كان في المجاز لم يحسن الذم والوعيد والتهديد على
مخالفة مطلق الامر الرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون فانه
ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد اعترض اولا
بمنع كون الذم على ترك المأمور به بل على تكذيب الرسل في التبليغ بدليل قوله
ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان الصيغة تفيد الوجوب عند انضمام القرينة
اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي كونه للوجوب
واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين لم يركعوا عقيب
امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحق الذم بترك الركوع
والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع كما هم
على الاصول وان كان غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم
منافيا للذم لقوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على
مجرد مخالفة الامر فدل على ان الاعتبار به لا بالقرينة احتج القائلون
بانه للندب بوجهين الاول قوله عليه السلام اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم
وجه الدلالة انه رد الاتيان بالمأمور به الى مشيئتنا وهو معنى الندب
واجيب بالمنع من رده الى مشيئتنا وانما رده الى استطاعتنا وهو معنى

الوجوب. الثالث ان اهل اللغة قالوا لا فرق بين السؤال والامر
الا في الرتبة فان رتبة الآمر اعلى من رتبة السائل والسؤال انما يدل على
الندب فكذلك الامر اذ لو دل الامر على الايجاب لكان بينهما فرق
من وجه آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القائل بكون الامر للايجاب يقول
ان السؤال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل
مع المنع من الترك وقد استعملها السائل فيه لكن لا يلزم منه الوجوب اذ الوجوب
انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسؤول القبول وفيه نظر والتحقيق ان
النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل صرح بعضهم بعدم صحته. حجة القائلين
بانها للقدر المشترك ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا
الصلوة واخرى في الندب كقوله فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما
لزم الاشتراك او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر
المشترك بينهما وهو طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز والجواب ان المجاز
وان كان مخالفا للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل عليه وقد ثبت
بالادلة السابقة انها حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من كونه مجازا
فيما عداه وان لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح بالنسبة الى المجاز
اذا تعارضا على ان المجاز لازم على تقدير وضعه للقدر المشترك ايضا لان
استعماله في كل واحد من المعنيين بخصوصه مجاز حيث لم يوضع له اللفظ

بقيد

بقيد الخصوصية فيكون استعماله في معنييها استعمالا في غير ما وضع له فالمجاز
لازم في غير صورة الاشتراك سواء جعل حقيقة في احدهما او القدر المشترك
ومع ذلك فالتجوز اللازم ثمة في الاول اقل منه في الثاني لانه في الاول في احد المعنيين وفي الثاني
حاصل فيهما وربما كان اكثر ويمكن ان يستدل بان استعماله في القدر المشترك
على الاول مجاز فيكون مقابلا لاستعماله في المعنى الآخر على الثاني
فيثبت ما ادعيناه كما لا يخفى لان الاستعمال في القدر المشترك ان وقع
ففي غاية الندرة والشذوذ بخلاف اشتهار الاستعمال في كل واحد من
المعنيين وانتشاره واذا ثبت ان التجوز اللازم على تقدير الاول اقل
كان بالترجيح لو لم يقم عليه الدليل احق. احتج السيد ره على انها مشتركة
لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب والندب معا في اللغة
والعرف والقرآن والسنة وظاهر الاستعمال يقتضي الحقيقة وانما يعدل
عنها بدليل وليس ظاهر استعمال اللفظة الواحدة في الشيئين او الاشياء
الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة واحتج على كونها
حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القرآن
والسنة على الوجوب وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد
احدهم على صاحبه امرا من الله تعالى او من رسوله لم يقل صاحبه هذا امر والامر
يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب والندب بل اكتفوا في اللزوم و

والوجوب بالنظر هذا معلوم ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان
ذلك من شيمة التابعين لهم وتابعي التابعين فطالما اختلفوا وتناظروا
فلم يخرجوا عن القانون الذي ذكرناه وهذا دليل على قيام الحجة عليهم بذلك
حتى جرت عاداتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب ذكره
واما احتج بنا معشر الامامية فلا يشتغلون في هذا الحكم الذي ذكرناه وان اختلفوا
في احكام هذه الالفاظ في موضع اللغة ولم يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ
الا على ما بيناه في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة والجواب عن
احتجاج الاول انا قد بينا ان الوجوب هو المتبادر من المطلق الامر عرفا
ثم ان مجرد استعمالها في الندب لا يقتضي كونه حقيقة فيه بل يكون مجازا
لوجود امارته وكونه خيرا من الاشتراك قوله ان استعمال اللفظة الواحدة
في الشيئين او الاشياء كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة على الحقيقة
انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء في الاستعمال
اما مع التفاوت بالتبادر مع عدمه او بما اشبهه من علامات الحقيقة والمجاز
فيبطل ذلك وقد بينا ثبوت التفاوت والاحتجاج على انه في العرف الشرعي للوجوب
فيتحقق ما ادعيناه اذ الظاهر حملهم له على الوجوب لغة هو لكونه له لغة
لان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعي تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوي وهو خلاف
الاصل فهذا والايراد عليك ان ادعاه في اول الحجة استعمال الصيغة

للوجوب

للوجوب والندب في القران والسنة مناف لما ذكره من حمل
الصحابة كل امر ورد في القران او السنة على الوجوب فتامل
الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشيء من المعاني
لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له
واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة
تقتضي بامتناع عدم الاطلاع على التواتر ممن يبحث ويجتهد في
الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه والجواب منع الحصر فيهما
اذ هو ثبوته بالادلة التي قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان
استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق
وحجة من قال بالاشتراك بين ثلثة اشياء استعماله فيها على
حذو ما سبق في احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين
والجواب الجواب وحجة القائل بانه للقدر المشترك بين الثلثة
وهو الاذن كحجة من قال انه للطلب المطلق وهو القدر المشترك
بين الوجوب والندب وجوابها كجوابها وحجة من زعم انه
مشتركة بين الامور الاربعة بنحو ما تقدم في احتجاج من قال
بالاشتراك وجوابه مثل جوابه فائدة يستفاد من تضاعيف احاديثنا
المروية عن الائمة عليهم السلام ان استعمال صيغة الامر في الندب

كان ثابتا في عرفهم بحيث صار من المجازات الراجحة المساوي
احتمالها من اللفظ لاحتمال الحقيقة عند انتفاء المرجح اي رجح
فيشكل التعلق في اثبات وجوب امر بمجرد ورود الامر به منهم
عليهم السلام احتج المحق ان صيغة الامر بمجردها لا اشعار فيها بالوحدة
ولا التكرار وانما تدل على طلب الماهية وخالف في ذلك قوم فقالوا
بافادتها التكرار ونزلوها منزلة ان تفعل ابدا وجوزوا قبولها
للمرة من غير زيادة عليها وتوقف جماعة ولم يدروا لاشتراكها بين
انه المتبادر من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان
عن حقيقته كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان القول القائل اضرب
غير متناول للمكان ولا الزمان ولا الآلة يقع بها الضرب كذلك غير
متناول للعدد في كثرة وقلة نعم لما كان اقل ما يتمثل به الامر
هو المرة لم يكن بد من كونها مراده ولحصول الامتثال بصدق
الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها وبتقرير اخر وهو انا نقطع بان
المرة والتكرار من صفات الفعل اعني المصدر كالقليل والكثير لانك
تقول اضرب ضربا قليلا او كثيرا او مكررا او غير مكرر فتقيده
بالصفات المختلفة ومن المعلوم ان الموصوف بالصفات المتقابلة
لا دلالة له على خصوصية شيء منها ثم انه لا خفاء في انه ليس المفهوم

من الامر الا طلب الاتيان بالفعل اعني المعنى المصدري فيكون معنى
اضرب مثلا طلب ضرب ما فلا يدل على صفة الضرب من تكرار او مرة او كثرة
ذلك وما يقال من ان هذا انما يدل على عدم افادة الامر الوحدة او التكرار
بالمادة فلم لا يدل عليهما بالصيغة فجوابه انا قد بينا ان الكل مدلول الصيغة
بمقتضى حكم التبادر في طلب ايجاد الفعل واين هذا من الدلالة على الوحدة
او التكرار احتج الاولون بوجوه الاول انه لو لم يكن للتكرار لما تكرر
الصوم والصلاة وقد تكرر قطعا الثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك
الامر قياسا عليه بجامع اشتراكهما في الدلالة على الطلب الثالث ان الامر
بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار بالمأمور به
والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم من دليل
اخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من
وجهين احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام
وثانيهما ببيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون
بانتفائها في جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا
التكرار في الامر مانع من فعل غير المأمور به بخلافه في النهي اذ التروك
يجتمع ويجامع كل فعل وعن الثالث بعد تسليم كون الامر بالشيء نهيا
عن ضده او تخصيصه بالضد العام وارادة الترك منه منع كون النهي

النهي الذي في ضمن الامر مانع من المنهي عنه دائما بل يتفرع على الامر الذي هو
في ضمنه فان كان ذلك دائما فدائما وان كان في وقت ففي وقت مثلا
الامر بالحركة دائما يقتضي المنع من السكون دائما والامر بالحركة في ساعة
يقتضي المنع عن السكون فيها لا دائما واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال
السيد لعبده ادخل الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار
لما عد والجواب انه انما صار ممتثلا لان المامور به هو الحقيقة وحصلت بالمرة
لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها اذ لو كان كذلك لم يصدق الامتثال فيما بعد
ولا ريب في شهادة العرف بانه لو اتى بالفعل مرة ثانية وثالثة لعد ممتثلا
واتيا بالمامور به وما ذلك الا لكونه موضوعا للقدر المشترك بين الوحدة
والتكرار وهو طلب ايجاد الحقيقة وذلك يحصل بايهما وقع واحتج المتوقفون
بمثل ما مر من انه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا يفيد
والتواتر يمنع الخلاف والجواب عنه بمثل ما سبق من منع حصر الدليل فيما ذكر فان
سبق المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه له وعدمه وبينا انه لا يتبادر منه
الا طلب الايجاد فقط وذلك كاف في اثبات مثله اصل ذهب الشيخ ره وجماعة
الى ان الامر المطلق يقتضي الفور والتعجيل فلو اخر المكلف عصى وقال السيد
هو مشترك بين الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل
على ذلك وذهب جماعة منهم المحقق ابو القاسم بن سعيد والعلامة ره الى انه لا

يدل

يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان مجزيا
وهذا هو الاقوى لنا نظير ما تقدم في التكرار من ان مدلول الامر طلب حقيقة
الفعل والفور والتراخي خارجان عنها وان الفور والتراخي من صفات
الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول بالفور امور ستة الاول ان السيد
اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي من غير عذر عد عاصيا وذلك معلوم
من العرف ولولا افادته الفور لم يعد عاصيا واجيب عنه بان ذلك
يفهم بالقرينة لان العادة قاضية بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه
عاجلا ومحل النزاع ما يكون الصيغة فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس
على ترك السجود لآدم عم بقوله تعالى ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك لو لم
يكن الامر للفور لم يتوجه عليه الذم ولكان له ان يقول انك ما امرتني
بالبدار وسوف اسجد والجواب ان الذم باعتبار كون الامر مقيدا بوقت
معين فلم يات بالفعل فيه والدليل على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت
فيه من روحي فقعوا له ساجدين الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى
وقت معين واللازم منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى اخر ازمنة الامكان
اتفاقا ولا يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم التكليف بالمحال اذ
يجب على المكلف ح ان لا يؤخر الفعل عن وقته مع انه لا يعلم ذلك
الوقت الذي كلف بالمنع من التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس

في الامر لاشعار بتعيين الوقت ولا تعيينه دليل من خارج والجواب عن
وجهين الاول النقض بالواجب الموسع لجواز التأخير اذ لا نزاع في
انه وثانيا انه انما يلزم تكليف المحال لو كان التأخير متعينا
اذ يجب تعريف الوقت الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزا
فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة فلا يلزم التكليف بالمحال

الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم فان المراد بالمغفرة
سببها وهو الفعل المأمور به لا حقيقتها لانها فعل الله تعالى فيجب
المسارعة اليه وفي تجب المسارعة الى الفعل المأمور به وقوله تعالى
فاستبقوا الخيرات فان فعل المأمور من الخيرات فيجب الاستباق
اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان الفعل بالفور وأجيب
بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا على وجوبهما والا
لوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما انما يتصوران
في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له صم غدا فصام
انه سارع اليه واستبق والحاصل ان العرف فاحش بان الاتيان
بالمأمور به في الوقت الذي لا يجوز تأخيره عنه لا يسمى مسارعة و
استباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب والا لكان
مفاد الصيغة فيهما منافيا لما يقتضيه المادة وذلك التيسير كما ترى فتأمل

الخامس ان

الخامس ان الخبر كالقائل زيد قائم وعمرو عالم و
وكل منهما كالقائل هي طالق وانت حر انما يقصد الزمان
الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب والجواب اما
اولا فبانه قياس في اللغة لانك قست الامر في افادته الفور
على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه كخصوصه ظاهر واما ثانيا
فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ الحاصل
لا يطلب بل انما الاستقبال اما مطلق واما الاقرب الى
الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى
الحمل على احدهما الا بدليل السادس ان النهي يفيد الفور
فيفيد الامر لانه طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده
وهو يقتضي الفور بمثل ما مر في التكرار آنفا والجواب بعين ما مر في الجواب
السابق فلا نعيده الا تقرير الشيخ السيد المرتضى رضي الله عنه بان
الامر قد يرد في القرآن ومستعمل اهل اللغة ويراد به الفور
وقد يرد ويراد به التراخي فظاهر استعمال اللفظ في الشيئين
يقتضي انه حقيقة فيهما ومشترك بينهما وايضا فانه يحسن
بلا شبهة ان يستفهم المأمور مع فقدان العادات والامارات
هل اريد منه التعجيل او التأخير والاستفهام لا يحسن الا مع

مع الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من هذا اطلاق الامر
ليس الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانما يفهمان من
اللفظ بالقرينة ويكفي في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم
اذ قد يستفهم عن افراد المتواطئ لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد
بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا الجنس ينبغي ان يجاب
بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من حيث هو دون ان
يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا لكل واحد منهما
بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما خروج عن ظاهر اللفظ وارتكاب
للتجوز ومن المعلوم خلافه **فائدة** اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات
المكلف بالمامور به في اول اوقات الامكان فهل يجب عليه الاتيان
به في الثاني ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاول بان الامر
يقتضي كون المامور فاعلا على الاطلاق وذلك يوجب استمرار
الامر والثاني بان قوله افعل يجري في الان الثاني من الامر ولو
صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعده هذا نقل المحقق والعلامة
الاحتجاج ولم يرجحا شيئا وبنى العلامة الخلاف على ان قول القائل
افعل هل معناه افعل في الوقت الثاني فان عصيت ففي الثالث
وهكذا او معناه افعل في الزمان الثاني من غير بيان حال الزمان الثالث

وما بعده

وما بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل في جميع الازمان والا
فلا قلت البحث في هذا لم يقتضيه في مسئلة لغوية وقد سبقه الا مثل
في الكلام لبعض العامة وهو ان كان صحيحا الا انه قليل الجدوى
اذ الاشكال انما هو في مدرك الوجهين الذين بني عليهما الحكم
لا فيهما وكان الواجب ان يبحث عنه والتحقيق في ذلك ان
الادلة التي استدلوا بها على ان الامر للفور ليس مفادها على
تقدير تسليمها متحدا بل منها ما يدل على ان الصيغة بنفسها تقتضيه
وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك وانما يدل على وجوب المبادرة
الى امتثال الامر وهو الاتيان بالمامور به بالمسارعة والاستباق
فمن اعتمد في استدلاله على الاول ليس له عن القول بسقوط الوجوب
حيث يمضي اول اوقات الامكان مفر لان ارادة الوقت الاول
على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر بمنزلة ان يقول اوجبت
عليك الامر الفلاني في اول وقت اوقات الامكان ويصير
من قبيل الموقت ولا ريب في فواته بفوات وقته ومن اعتمد على
الاخرة فله ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل في الثاني لان الامر
يقتضي بالمطابقة وجوب الفعل في الثاني لان الامر يقتضي بالمطابقة
وجوب الاتيان بالفعل في الجملة بالمامور به في اول وقت لكن مع

والكتاب والسنة والاستبق لم يجزه موقتا دائما فيقتضي
وجوب المبادرة فيث يعصي المكلف بمخالفته بمقتضى مفاد الامر
الاول لكن له هذا والذي يظهر من سياق كلامهم ارادة المعنى
الاول فينبغي في القول بسقوط الوجوب اصل الاكثرون
مع ان الامر بالشيء مطلقا يقتضي ايجاب ما لا يتم الا به شرطا كان
او سببا او غيرهما مع كونه مقدورا وفصّل بعضهم فوافق في السبب
وخالف في غيره فقال بعدم وجوبه واشتهرت حكاية هذا القول
عن المرتضى رضي الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق
للحكاية لكنه يوهم ذلك في بادئ الرأي حيث حكى فيهما عن بعض العامة
اطلاق القول بان الامر بالشيء امر بما لا يتم الا به وفرق الحق
في ذلك بتفصيل وهو انه ان كان الذي لا يتم الشيء الا به سببا
فالامر بالمسبب يجب ان يكون امرا به وان كان
غير سبب وانما هو مقدمة للفعل وشرط فيه لم يجب ان
يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج لما صار
اليه وقال في حجته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين
احدهما يقتضي ايجاب الفعل من غير مقدماته كالزكوة
والحج فانه لا يجب علينا ان نكتسب المال ونحصل النصاب

او يتمكن من الزاد والراحلة والضرب الآخر يجب فيه
مقدمات الفعل كما يجب هو في نفسه وهو الصلوة وما جرى
مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين
لم يجز ان نقطع في تكليف قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه
يستحيل ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ مع
وجود السبب لابد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ويجوز
ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال
فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا الطهارة
كما في الزكوة والحج وشرع هذا في نقض استدلال المعتزلة
لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم
الا به فهذا كما تراه ينادي بالمغايرة لمعنى الخلاف في كتب
الاصولية المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد فيه محل تأمل
ليس الغرض لتحقيق حال مذهبهم فلنعد الى البحث في المعنى
المعروف والحجة لحكم المسبب انه ليس محل خلاف يعرف بل ادعى
بعضهم فيه الاجماع وان القدرة فيه غير حاصلة مع المسببات
فيبعد تعلق التكليف بها وحدها ولذا قيل ان الوجوب في
الحقيقة لا يتعلق بالمسببات لعدم تعلق القدرة بها اذا

الاسباب للقدرة عليها واما مع عدمها فيكون ح لازمة للمكلف
تركها فيتعلق بها وان كان ظاهر الامر متعلقا بالمسبب فهذا يجب المقدمة متعلق
بالسبب فالواجب حقيقة هو وان كان في الظاهر وسيلة
له وهذا الكلام عندي منظور فيه لان المسببات وان كانت
القدرة لا تتعلق بها ابتداء لكنها تتعلق بها بتوسط الاسباب
وهذا القدر كاف في جواز التكليف بها ثم ان انضمام الاسباب
اليها في التكليف يرفع ذلك الاستبعاد المدعى في الانفراد
ومن ثم حكى بعض الاصوليين القول بعدم الوجوب فيه ايضا عن
بعض ولكنه غير معروف وعلى كل حال فالذي اراد الى البحث
في السبب فسيد الجدوى لان تعليق الامر بالمسبب نادر واثر الشك
في وجوبه هين واما غير السبب فالاقرب عندي فيه قول المفصل
لنا انه ليس لصيغة الامر دلالة على ايجابه بواحدة من الثلث وهو
ظ ولا يمتنع عند العقل تصريح الآمر بانه غير واجب والاعتبار
الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا لوجوبه لامتنع التصريح
بنفيه احتجوا بانه لو لم يقتض الوجوب في غير السبب ايضا لزم
اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه واجبا والتالي
بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو المفروض

يجوز

يجوز تركه وح فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف ما لا يطاق
اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا
خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان
كل من قسمي اللازم ظاهر والجواب فان للمقدمة الا بر نالون في ذم
تارك المقدمة مطلقا وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول
بعد القطع بجفاء الوجوب ان المحذور كيف يكون مستندا و
البحث انما هو في المقدور وتاثير الايجاب في القدرة غير معقول
والحكم بجواز الترك هنا عقلي لا شرعي لان الخطاب بعبث
فلا يقع من الحكيم واطلاق القول فيه توهم ارادة المعنى الشرعي
فينكر وجواز تحقق الحكم العقلي هنا دون الشرعي
يظهر بالتامل وعن الثاني منع كون الذم
مع ترك المقدمة وانما هو مع ترك
بعض الامور به حيث
لا ينفك عن
تركها

الا ان ترك الفعل لا ينفك عن ترك المقدمة ضرورة ان ... ترك اللازم لا ينفك عن ترك الملزوم فالذم على ترك الفعل وجوده ... ولذا يلزم ... اللازم ... المقدمة ... تركه ... ترك

قوله الحق ان الامر بشيء على وجه الايجاب لا يقتضي النهي عن ضده

الخاص لفظا ولا معنى واما العام فقد يطلق ويراد به احد الاضداد الوجودية

لا بعينه وهو راجع الى الخاص على ما عرفته في الحقيقة فلا يقتضي النهي عنه ايضا وقد

يطلق ويراد به الترك وهذا يدل الامر على النهي عنه بالتضمن وقد كثر الخلاف في

هذا الاصل واضطرب كلامهم في بيان المراد من المعاني المذكورة للضد فمنهم من جعل

النزاع في الضد العام بمعناه المشهور اعني الترك وسكت عن الخاص ومنهم من

اطلق لفظ الضد ولم يبين المراد منه ومنهم من صرح ان النزاع انما هو في الضد

الخاص واما العام بمعنى الترك فلا خلاف فيه اذ لو لم يدل الامر بالشيء على النهي

عنه لخرج الواجب عن كونه واجبا وعندي في هذا نظر لان النزاع ليس منحصرا

في اثبات الاقتضاء ونفيه لم يقع في الضد العام باعتبار استلزام نفي الاقتضاء

فيه خروج الواجب عن كونه واجبا من الخلاف واقع في القول بالاقتضاء في

انه هل هو عينه او يستلزمه كما ستسمعه وهذا النزاع ليس ببعيد عن الضد العام

بل هو اليه اقرب ثم ان محصل الخلاف هنا انه ذهب قوم الى ان الامر بالشيء

عين النهي عن ضده في المعنى وجزم الى انه يستلزمه وهم بين مطلق الاستلزام

ومصرح بثبوته لفظا وفصل بعضهم فنفى الدلالة لفظا واثبت اللزوم معنى

مع تخصيصه لمحل النزاع بالضد الخاص لنا على عدم الاقتضاء في الخاص لفظا انه

لو دل لكانت واحدة من الثلث وكلها منتفية اما المطابقة فلان مفاد

اللزوم لغة وعرفا هو الوجوب على ما سبق تحقيقه وحقيقة الوجوب ليست
الا رجحان الفعل مع المنع من الترك وليس فيها معنى النهي عن الضد الخاص
ضرورة واما التضمن فلان جزؤه هو المنع من الترك ولا ريب في مغايرته
للاضداد الوجودية المعبر عنه بالخاص واما الالتزام فلان شرطها اللزوم
العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة الامر لا يحصل منه الانتقال
الى تصور الضد الخاص فضلا عن النهي عنه ولنا على انتفائه معنى ما سيأتيه من
ضعف متمسك مثبته وعدم قيام دليل صالح سواه عليه والثاني على ان تقتضى في العام
بمعنى الترك ما علم من ان ماهية الوجوب مركبة من امرين احدهما المنع من الترك
فصيغة الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن وذلك واضح
واحتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد بانه لو لم يكن نفسه لكان اما
مثله او ضده او خلافه واللازم باطل بيان الملازمة ان كل
متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات النفسية اولا والمراد
بالصفات النفسية ما لا يفتقر اتصاف الذات بها الى تعقل امر زائد كالانسانية
للانسان ومقابلها المعنوية المفتقرة الى تعقل امر زائد كالحدوث والتحيز
له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين وبياضين والا فاما ان يتنافيا
بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا
~~بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل واحد بالنظر الى ذاتيهما~~ فضدان كالسواد

والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللوازم
باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما يجتمعان
ضرورة انه يتحقق في الكف الامر بها والنهي عن السكوت الذي هو ضدها
ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان ذلك حكم الخلافين
كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان يجوز ان يجتمع الامر
بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده لكن ذلك محال لانهما
نقيضان اذ يعد الفعل نظرا الى الفعل ضده امرا متناقضا كما يعد فعله وفعل
ضده جزما متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه محال والجواب ان
المراد بقولهم الامر بالشيء طلب ترك ضده على ما هو حاصل المعنى انه
طلب الفعل ضد ضده الذي هو نفس الفعل المأمور به فالنزاع لفظي لرجوعه
الى تسمية فعل المأمور به تركا لضده وتسمية الطلب نهيا وطريق ثبوته النقل
لغة ولم يثبت وان ثبت فحاصله ان الامر بالشيء له عبارة اخرى كالاعجمية
كزانت وابن جنت فالنزاع ومثله لا ينبغي ان يدون في الكتب
العلمية وان كان المراد انه طلب الكف عن ضده منعنا ما زعموا انه لازم
للخلافين وهو اجتماع كل مع ضد الآخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين
مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد
يكونان ضدين لامر واحد كالنوم للعلم والقدرة واجتماع كل مع ضد الآخر

يستلزم اجتماع الضدين فحجة القائلين بالاستلزام وجهان الوجه الاول
ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل
على حرمة النقيض بالتضمن واعترض بعضهم من افاضل العصر على الاستلزام والاقتضاء
الدليل التضمن بان الكل يستلزم الجزء وهو كما ترى واجيب بانه ان اراد
بالنقيض الذي هو جزء من ماهية الوجوب الترك فليس من محل النزاع في
شيء اذ لا خلاف في ان الدال على الوجوب دال على المنع من الترك والا
خرج الواجب عن كونه واجبا وان اراد به احد الاضداد الوجودية
فليس بصحيح اذ مفهوم الوجوب ليس الا رجحان الفعل مع المنع من
الترك وابعد من ذلك وانت اذا حفظت جزءا مما حكينا في بيان محل
النزاع علمت ان هذا الجواب ناشئ عن نظر لجواز كون الاحتجاج لاثبات كون
الاقتضاء على سبيل الاستلزام في مقابلة من ادعى انه عين النهي لا على
اهل الاقتضاء وما ذكر في الجواب انما يتم على التقدير الثاني فالتحقيق ان
يردد في الجواب بين الاحتمالين فيستلزم بالقول على الاول مع حمل الاستلزام
على التضمن ويرد بما ذكر في هذا الجواب على الثاني الوجه الثاني ان الامر الايجاب
طلب فعل يذم على تركه اتفاقا ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو هنا
الا الكف عنه او فعل ضده وكلاهما ضد للفعل والذم بايهما كان
يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لا نهي عنه لانه معناه والجواب المنع

انه

انه لا ذم الا على فعل بل يذم على انه لم يفعل سلمناه لكن نمنع تعلق
الذم بفعل الضد بل نقول هو متعلق بالكف ولا نزاع لنا في النهي عنه واعلم
ان بعض اهل العصر حاول حمل القول بالاستلزام منحصرا في المعنون فقال
التحقيق ان من قال بان الامر بالشيء يستلزم النهي عن ضده لا يقول
بانه لازم عقلي له بمعنى انه لا بد عند الامر تعقله وتصوره بل المراد باللزوم
العقلي مقابل الشرعي يعني ان العقل يحكم بذلك اللزوم لا الشرع فانه
يحصل بانه اذا امر الآمر بفعل فبصدور ذلك الامر منه يلزم ان يحرم ضده
والقاضي بذلك هو العقل فالنهي عن الضد لازم له بهذا المعنى وهذا النهي
ليس خطابا اصليا حتى يلزم تعقله بل انما هو خطاب تبعي كالامر بمقدمة
الواجب اللازم من الامر بالواجب اذ لا يلزم ان يتصوره الآمر بهذا العنوان
وانت اذا تأملت كلام القوم رأيت ان هذا التوجيه انما يمشي في
قليل من العبارات التي اطلق فيها الاستلزام واما الاكثر فكلامهم
صريح في ارادة اللزوم باعتبار الدلالة اللفظية فحمله على الكل بارادة
المعنى الذي ذكره تعسف بحت بل زيادة بينة واحتج المفصلون على انتفاء
الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرنا في برهان ما اخترناه وعلى ثبوته معنى
بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي هو المأمور به لا يتم الا بترك
ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو واجب وح فيجب ترك جنس ضده المنهي

وهو مبنى المعترضة وجوابه يعلم مما سبق آنفا بانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب
الا به مطلقا بل يختص ذلك بالسبب وقد تقدم والثالث ان فعل الضد
الخاص يستلزم ترك المامور به وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم
المحرم محرم والجواب ان اردتم بالاستلزام الاقتضاء والعلية منعنا
المقدمة الاولى وان اردتم به مجرد عدم الانفكاك في الوجود الى رجوع
سبيل التجوز منعنا الاخيرة وتنقيح البحث ان الملزوم اذا كان علة للازم
لم يبعد كون تحريم اللازم مقتضيا لتحريم الملزوم لنحو ما ذكرنا في توجيه اقتضاء
ايجاب المسبب ايجاب السبب فان العقل يستبعد تحريم المعلول من دون تحريم العلة
وكذا اذا كانا معلولين لعلة واحدة فان انتفاء التحريم في احد المعلولين
يستدعي انتفائه في العلة فيقتضي المعلول الاخر الذي هو المحرم بالتحريم من
دون علة واما اذا انتفت العلية بينهما والاشتراك في العلة فلا وجه
لاقتضاء تحريم اللازم تحريم الملزوم اذ لا ينكر العقل تحريم احد امرين متلازمين
اتفاقا مع عدم التحريم الاخر وقصارى ما يتخيل ان تضاد الاحكام باسرها

يمنع من اجتماع حكمين منها في امرين متلازمين ويدفع ان المستحيل انما هو
اجتماع الضدين في موضع واحد على ان ذلك لو اثر لثبت قول الكعبي بانتفاء
المباح لما هو مقرر من ان ترك الحرام لا بد وان يتحقق في ضمن فعل من الا
فعال ولا ريب في وجوب ذلك الترك فلا يجوز ان يكون الفعل المحقق

بحاله خفية لانه ملزوم للترك ويمتنع اختلاف المتلازمين في الحكم
ولشبهة هذا القول عن خفيته والكلام في رده وجوه في بعضها تكلف
حيث يفهم القول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا لظنهم ان
الترك الواجب لا يتم الا بفعل من الافعال فتكون واجبة تخييرا والتحقيق
في رده انه مع وجود الصارف عن الحرام لا يحتاج الترك الى شيء من الافعال
وانما هي من لوازم الوجود حيث نقول بعدم تجدد الاكوان واحتياج الباقي
الى المؤثر وان قلنا بالبقاء والاستغناء وجاز خلو المكلف عن كل
فعل فلا يكون هناك الا الترك واما مع انتفاء الصارف فيتوقف
الامتثال على فعل منها للعلم بانه لا يتحقق الترك والحاصل الا مع فعله
فمن يقول بوجوب ما لا يتم الواجب الا به مطلقا يلتزم بالوجوب في هذا
الفرض ولا ضير فيه كما اشار اليه بعضهم ومن لا يقول به فهو في سعة من هذا
وغيره اذا تمهد هذا فاعلم انه كان المراد باستلزام الضد الخاص لترك
المامور به انه لا ينفك عنه وليس بينهما علية ولا مشاركة في علة فقد عرفت
ان القول بتحريم الملزوم حينئذ لتحريم اللازم لا وجه له وان كان المراد
انه علة فيه ومقتض له فهو ممنوع لما هو بين من ان العلة فيه في الترك
المذكور انما هي وجود الصارف عن فعل المامور به وعدم الداعي اليه و
ذلك مستمر مع فعل الاضداد الخاصة فقد يتصور صدورها ممن جمع

شرائط التكليف مع انتفاء الصارف الا انه سبب الالجاء والتكليف
معه قطعا وهكذا القول فيقدير ان يراد بالاستلزام اشتراكهما في
العلية فانه لم يظهر ان الصارف الذي هو العلة في الترك
علة لفعل الضد نعم هو مع ارادة الضد من جملة ما يتوقف عليه فعل
الضد فان كان واجبا كان مما لا يتم الواجب الا به واذ قد اثبتنا
بما قدم وجوب غير السبب من مقدمة الواجب فلا حكم بنفيها لو فرض
تمامها مقدمة لكن الصارف حينئذ لا يقتضيه ترك المأمور به لكونه
منهيا عنه كما عرفت فاذا اتى به المكلف عوقب عليه من تلك الجهة
وذلك لا ينافي التوصل به الى الواجب فيحصل ويصح الاتيان بالواجب
الذي هو احد الاضداد الخاصة ويكون النهي متعلقا بتلك المقدمة ومعلولها
لا بالضد المصاحب للمعلول وحينئذ فحاصل البحث هنا الابتناء
على وجوب ما لا يتم الواجب الا به وعدمه فلو قام الخصم المتعلق بما نحن فيه
عليه لبعد تقريبه بنوع من التوجيه كما لو لم يبق الضد منهيا عنه لصح
فعله وان كان واجبا موسعا لكنه لا يصح في الواجب المضيق لان فعل
الضد يتوقف على وجود الصارف عن المأمور به وهو محرم قطعا فلو صح
مع ذلك فعل الواجب الموسع لكان هنا الصارف واجبا باعتبار
كونه مما لا يتم الواجب الا به فيلزم اجتماع الوجوب والتحريم في امر واحد

شخصي

شخصي ولا ريب في بطلانه لما قدمناه من صحة البناء على وجوب
ما لا يتم الواجب الا به يقتضي تمامية الوجه الاول من الحجة فلا يحتاج الى
هذا الوجه الطويل مع ان الذي يقتضيه التدبر في وجوب ما لا يتم الواجب الا
به بناء على القول به انه ليس على حد غيره من الواجبات والا لكان اللازم
في كونه اذا وجب بنحو الانحصار في فقط الصارف او بعضها على وجه منهيا عنه
ان لا يحصل الامتثال مع فعل سببه الا على وجه سائغ لعدم مطابقة
الفعل المنهي عنه لما هو مشخص كما سبق في بيانه وهم لا يقولون بوجوب الا
عادة قطعا فعلم ان الوجوب فيها انما هو التوصل بها الى الواجب ولا
ريب انه بعد الاتيان بالفعل المنهي عنه يحصل التوصل فيسقط الوجوب
لانتفاء غايته واذا عرفت ذلك فنقول الواجب المرتبع كالصلوة مثلا يتوقف
حصوله فيتحقق به الامتثال على ارادته وكراهة ضده فاذا قلنا بوجوب ما
يتوقف عليه الواجب كان تلك الارادة وتلك الكراهة واجبتين
فلا يجوز تعلق الكراهة بالضد الواجب لان كراهته محرمة فيجتمع في الوجوب
والتحريم في شيء واحد شخصي وهو باطل كما سبق لكن قد عرفت ان الوجوب
فيه مثلا انما هو التوصل الى ما لا يتم الواجب الا به فاذا فرض ان المكلف عصى
وكره ضدا واجبا حصل له التوصل الى المطلوب فيسقط ذلك الوجوب
لفوات الغرض منه كما علم من مذهبهم وحينئذ يتجه ان يقال لعدم اقتضاء

الامر النهي عن الخاص وان قلنا بوجوب ما لا يتم الواجب الا به اذ كون
وجوبه المتوصل لمقتضى اختصاصه لحالة الكلام ولا ريب انه مع وجود الصارف
عن الفعل الواجب وعدم الداعي لا يمكن التوصل فلا معنى لوجوب المقدمة
ح وقد علمت ان وجود الصارف وعدم الداعي مستمران مع الاضداد
المباحة وايضا فحجة القول بوجوب المقدمة على تقدير تسليمها انما تنهض
دليلا على الوجوب في حال كون المكلف مريدا للفعل المتوقف عليها كما
لا يخفى على من اعطاها حق النظر فح فاللازم عدم وجوب ترك الضد الخاص
في حال عدم ارادة الفعل المتوقف عليه من حيث كونه مقدمة له فلا يتم
الاستناد في الحكم بالاقتضاء اليه وعليك باعطاء النظر في هذه المباحث
فانا لا اعلم احدا حام حولها اصل المشهور بين اصحابنا ان الامر بالشيئين
او الاشياء على وجه التخيير يقتضي ايجاب الجميع لكن تخييرا بمعنى انه لا يجب
الجميع ولا يجوز الاخلال بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصالة وهو اختيار
جمهور المعتزلة وقالت الاشاعرة الواجب واحد لا بعينه ويتعين
بفعل المكلف ثم قال العلامة ره ونعم ما قال الظاهر انه لا خلاف بين القولين
في المعنى لان المراد بوجوب الكل على البدل انه لا يجوز للمكلف الاخلال
بها اجمع ولا يلزمه الجمع بينها وله الخيار في تعيين ايها شاء والقائلون
بوجوب واحد لا بعينه عنوا به هذا فلا خلاف معنوي بينهم نعم هاهنا مذهب

تبرأ كل واحد من المعتزلة والاشاعرة منه ونسبه كل منهم الى صاحبه
واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله تعالى الا ان الله
تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو ذلك المعين عنده تعالى ثم انه لا طائل
الكلام في البحث عن هذا القول وحيث كان بهذه المثابة فلا فائدة
لنا مهمة في اطالة القول في توجيهه ورده ولقد احسن المحقق ره حيث
قال بعد نقل الخلاف في هذه المسألة وليست هذه المسألة كثيرة
الفائدة اصل الامر بالفعل في وقت يفضل عنه جائز عقلا واقع على الاصح
ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه قال اكثر الاصحاب
كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين من العامة وانكر ذلك
قوم لظنهم انه يؤدي الى جواز ترك الواجب ثم انهم افترقوا على ثلثة مذاهب
احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر التي ظاهرها ذلك مختص باول
الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد ره على ما ذكره العلامة وثانيها انه مختص
باخر الوقت ولكن لو فعل في اوله كان جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا
يسقط به الفرض وثالثها انه مختص بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى
فان بقي المكلف على صفات التكليف تبين ان ما اتى به كان واجبا وان
خرج عن صفات المكلفين كان نفلا وهذان القولان لم يذهب
اليهما احد من طائفتنا وانما هما لبعض العامة والحق تساوي جميع اجزاء الوقت

الوجوب بمعنى ان للمكلف الاتيان به في اول الوقت ووسطه وآخره
وفي اي جزء اتفق ايقاعه كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين ابعاضه
من جهة التكليف وعدمه ففي الحقيقة يكون راجعا الى الوجوب المخير [illegible]
يجب البدل وهو العزم على اداء الفعل في الحال اذا اخره عن اول
الوقت ووسطه وفاقا للسيد المرتضى ره ثم واختاره الشيخ ره على ما حكي
المحقق عنه وتبعهما السيد ابو المكارم بن زهرة والقاضي سعد الدين
بن البراج وجماعة من المعتزلة والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق
والعلامة ره وهو الاقرب فهنا اخترناه في المقام دعويان الاولى
فنقول ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام
فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان يكون
الجزء الاول من الفعل منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخر على الاخر
فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان يأتي بالفعل في كل جزء بسعه
من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت او آخره
لاجزء من اجزائه المعينة قطعا بل ظاهره نفي التخصيص ضرورة دلالة
[illegible] نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص بالاول
او الاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء الوقت
ففي اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا

بعض الاداء [illegible] وكان [illegible] بلا تعين
[illegible] الوجوب باجزاء الوقت [illegible] الواجب
وجب في اول الوقت [illegible] الفعل [illegible] الاتيان به
ان الوجوب [illegible] الاجزاء وفي [illegible]
الوقت وقد [illegible] المراد [illegible] الاخر او الاول
وحصل [illegible] الوجوب [illegible] الاجزاء الاول
على ذلك التقدير انه كان الوجوب [illegible]
او لسبب [illegible] الاجزاء الاول [illegible]
اجزاء الاول باجزاء الوجوب في اجزاء الاول [illegible]
الاول كان [illegible] الوجوب [illegible]
الاخر على [illegible] الاجزاء [illegible]
او الاجزاء الاخر [illegible] الوقت [illegible]
لا تعطيله بكون اجزاء الوقت [illegible]
على تقدير [illegible] الوجوب [illegible]
مختلف [illegible] اجزاء الوقت [illegible]
على تقدير [illegible] الاول [illegible]
اول الوقت [illegible] الوجوب
واعلم ان [illegible]
[illegible] اجزاء الوقت [illegible]
[illegible]

بجزء

بجزء معين فان كان آخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره
مقدما لصلوته على الوقت فلا يصح كما لو صليها قبل الزوال وان
كان اوله كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره لها عن وقته عاصيا
كما لو اخرها الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع والكلام على الثانية ان
الامر ورد مطلقا بالفعل وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل
ظاهره نفي التخيير ضرورة كونه دالا على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على
وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به تحكما كما تقدم في الوجوب
بجزء معين احتج الموجب للعزم بانه لو جاز ترك الفعل في اول
الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد من
ايجاب البدل ليحصل التمييز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم
للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزأ ولو اخل بهما عصى وذلك معنى
وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن
المندوب ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار
تعلق الامر بكل واحد منها على سبيل التخيير تجري مجرى الواجب المخير
ففي اي جزء اتفق ايقاع الفعل فهو قائم مقام ايقاعه في الاجزاء
الباقية وكما ان حصول الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال

لا يخرج ما عداه من وصف الوجوب التخييري كما في ايقاع الفعل في الجزء
الاوسط او الاخير من الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول
منه مثلا عن وصف الوجوب الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب
فانه لا يقوم مقامه حين تركه شيء وهذا الكلام في الانتقاض وعن
الثاني انا نقطع بان الفاعل للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها
صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم
فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال بها من حيث انها احدهما على ما
هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فلا نم انه يصح على الاطلاق ان العزم على
تقدير تسليمه ليس يكون المكلف مخيرا بينه وبين الصلوة حتى يكون كخصال
الكفارة بل لان العزم على فعل كل واجب اجمالا حيث يكون الالتفات
اليه اجمالا بطريق الاجمال وتفصيلا عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من
احكام الايمان يثبت مع ثبوت الايمان سواء دخل وقت الواجب
او لم يدخل فهو واجب مستمرا عند الالتفات الى الواجبات اجمالا او
تفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة واعلم ان بعض
الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكره وله وجه
وان كان الحكم به مشهورا انه كلهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك
الواجب بكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم الانفكاك

المكلف

المكلف من هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون
مكلفا وهو كما ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت ان الفضيلة
في الوقت ممتنعة لادائها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه
واجبا وح فلا بد من صرف الامر الى جزء معين من الوقت فاما الاول
او الاخير لانعقاد القول بالواسطة ولو كان هو الاخير لما خرج عن
العهدة بادائه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين ان يكون هو الاول
والجواب انه امتنع الفضيلة في الوقت فقد انقضح مما حققناه انتفاء
نطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول فبانه لو تم لما جاز
تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة اليه واحتج من علق
الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول لعصى بتاخيره لانه
ترك للواجب وهو الفعل في الاول لكن اللازم باطل بالاجماع فكذا الملزوم
وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم فان لزوم المدعى انما يتم
ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين وليس كذلك بل وجوبه
على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب عليه ايقاع الفعل في ذلك
الوقت الموسع ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان به في اي جزء
شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او اخره
فقد فعل الواجب وكان حينئذ كالخصال في الواجب المخير تتصف بجميع

بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان
بالجميع بل للمكلف اختيار ايها شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع
الفعل في الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام
الوقت متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين
التخيير في الموضعين فرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات
المتخالفة الحقايق وفيما نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة
المؤداة مثلا في جزء من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء
الباقية والمكلف مخير بين هذه الاشخاص المتخالفة بتشخصاتها
المتماثلة بالحقيقة سوقيس بالفرق ان التخيير هناك بين جزئيات
الفعل وهنا في اجزاء الوقت والامر سهل اصل الحق ان الامر
المعلق بشرط يطلق الحكم على شرط لا يدل على انتفائه عند انتفاء الشرط وهو
مختار اكثر المحققين ومنهم الفاضلان وذهب السيد المرتضى الى
انه لا يدل الا بدليل منفصل وتبعه ابن زهرة وهو قول جماعة من العامة
لنا ان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى
قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند
انتفاء الاكرام قطعا بحيث لا يكاد ينكر عند مراجعة الوجدان فيكون في الاول
ايضا كذا واذا ثبت الدلالة على هذا المعنى عرفا ضممنا الى ذلك مقدمة

اخرى سبق اثباتها وهي اصالة عدم النقل فيكون كذلك لغة احتج السيد
بان تاثير الشرط هو تعليق الحكم به وليس يمتنع ان يخلفه وينوب منابه
شرط اخر يجري مجراه ولا يخرج عن ان يكون شرطا الا ترى ان قوله تعالى
واستشهدوا شهيدين من رجالكم يمنع من قبول الشاهد الواحد حتى ينضم
اليه اخر فانضمام الثاني الى الاول شرط في القبول ثم يعلم ان ضم
امرأتين الى الاول يقوم مقام الثاني ثم يعلم بدليل ان ضم
اليمين الى الواحد يقوم مقامه ايضا فنيابة بعض الشروط عن بعض اكثر من
ان يحصى واجيب موافقوه مع ذلك بانه لو كان انتفاء الشرط مقتضيا
لانتفاء ما علق عليه لكان قوله تعالى ولا تكرهوا فتياتكم على البغاء ان اردن
تحصنا دالا على عدم تحريم الاكراه حيث لا يردن التحصن وليس كذلك
بل هو حرام مطلقا والجواب عن الاول انه اذا علم وجود ما يقوم مقامه كان في
المثال الذي ذكره لم يكن ذلك الشرط وحده شرطا بل الشرط احدهما
فيتوقف انتفاء المشروط على انتفائهما معا لان مفهوم احدهما لا يعدم
الا بعدمهما وان لم يعلم له بدل كما هو مفروض البحث كان الحكم مختصا به
ولزم من عدمه عدم المشروط للدليل الذي ذكرناه وعن الثاني بوجوه احدها
ان ظاهر الاية يقتضي عدم تحريم الاكراه اذا لم يردن التحصن لكن لا يلزم من
عدم الحرمة ثبوت الاباحة اذ انتفاء الحرمة قد يكون بطريان الحل وقد يكون

لامتناع وجود متعلقها عقلا لان السالبة تصدق بانتفاء المحمول
تارة وبعدم الموضوع اخرى والموضوع هنا منتف لانهن اذا لم يردن التحصن
فقد اردن البغاء ومع ارادة البغاء يمتنع اكراههن عليه فان الاكراه
هو حمل الغير على ما يكرهه فحيث لا يكون كارها يمتنع تحقق الاكراه فلا يتعلق
به حرمته ومنها ان التعليق بالشرط انما يقتضي انتفاء الحكم عند انتفائه
اذا لم يظهر للشرط فائدة اخرى ويجوز ان يكون فائدته في الاية المبالغة في
النهي عن الاكراه يعني انهن اذا اردن العفة فالمولى احق بارادتها وان
الاية نزلت فيمن يردن التحصن ويكرههن المولى على الزنا ومنها انا
سلمنا ان الاية تدل على انتفاء حرمة الاكراه بحسب الظاهر نظرا الى الشرط لكن
الاجماع القاطع عارضه ولا ريب ان الظاهر يدفع بالقاطع بحث واختلفوا
في اقتضاء التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو الظاهر من
كلام الشيخ ومال اليه الشهيد في الذكرى ونفاه السيد والمحقق والعلامة
وكثير من الناس وهو الاقرب لنا انه لو دل لكانت باحدى الثلث وهي باسرها
منتفية اما المطابقة والتضمن فظاهر واما انتفاء اللازم فلان بالنسبة الى المطابقة و
التضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف ليس عين اثباته فيه ولا جزئه ولانه
لو كان كذلك لكانت الدلالة بالمنطوق لا بالمفهوم والخصم معترف بخلافه
واما بالنسبة الى الالتزام فلانه لا ملازمة في الذهن ولا في العرف بين

ثبوت الحكم عند صفة كوجوب الزكوة في السائمة وانتفائه عند اخرى
كعدم وجوبها في المعلوفة واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعري
تعليقه عليها عن الفائدة وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم
الغيوب والاسود اذا نام لا يبصر والجواب المنع من الملازمة فان الفائدة
غير منحصرة فيما ذكرتموه من انها كثيرة منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل
الوصف اما لاحتياج السامع الى بيانه كان يكون مالك الغنم السائمة
دون غيرها او لدفع توهم عدم تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا
اولادكم خشية املاق فانه لولا التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم
جواز القتل معها فدل بذكرها على ثبوت التحريم عندها ايضا ومنها ان يكون
المصلحة مقتضية لاعلامه حكم الصفة بالنص وما عداها بالبحث والفحص
ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف دون غيره فيجاب على طبقه بان الخصم
انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله اذا لم يظهر
للتخصيص فائدة سواه فحيث يتحقق ما ذكرتموه من الفوائد لا يبقى من
محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا يحتمل فائدة
من تلك الفوائد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي
صرتم اليه صونا لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال فائدة
منها يحصل الصون ويتأدى ما لا بد في الحكمة منه فيحتاج اثبات ما سواه

الا دليل وأما تمسكهم في الحجة بالابيض والاسود فقد علم ان المقتضى لاستحبابه
هو عدم انتفاء الحكم فيه عنه عند عدم الوصف وانما هو كونه بيانا للواجبات
مسئلة والاصح ان التقييد بالغاية يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها
وفاقا للاكثر المحققين وخالف في ذلك السيد المرتضى ره فقال تعليق
الحكم بالغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما بعدها يعلم انتفاؤه او
اثباته بدليل اخر وذهب الى هذا البعض العامة لنا ان قول القائل صوموا
الى الليل معناه اخر وجوب الصوم مجئ الليل فلو فرض ثبوت الوجوب
بعد مجيئه لم يكن الليل اخره وهو خلاف المنطوق احتج السيد المرتضى ره
بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حكاية قال
[illegible] فرق بين تعليق الحكم بالصفة وتعليقه بالغاية ليس معا الا الدعوى
وهو كالمناقض لغرقه بين امرين لا فرق بينهما فانه اذا قال فاي معنى لقوله
[illegible] ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم
قلنا واي معنى لقوله في سائمة الغنم زكوة مع ان المعلوفة مثلها فان
[illegible] ان الحكم لا يمنع ان يكون المصدق في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذه
[illegible] فلا يمنع فيما علق بالغاية
حرفا لحرف واحد والجواب المنع مساواته للتعليق بالصفة فان اللازم
هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكونه اخره الليل مثلا عن عدمه

بعد

الليل بعده في هذا كما علمت ومبالغة السيد في التسوية بينهما لا وجه
لها بعد التحقيق ما ذكره بعض من انه اقوى دلالة من التعليق بالشرط ولهذا
قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض من لم يقل بها اصل
قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جائز وان علم الامر انتفاء
شرطه ووافقهم على ذلك بعض متاخريهم فاجازه وان علم المامور ايضا ونقل
كثير منهم الاتفاق على منعه وشرطا صحة بناء في جوازه مع انتفاء الشرط كون
الامر جاهلا بالانتفاء كان يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلا ويتفق
موته قبله فان الامر هنا جائز باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط وكون
مشروطا ببقاء العبد الى الوقت المعين واما مع علم الامر كامر الله تعالى زيدا
بالصوم غدا وهو يعلم موته فيه فليس بجائز لنا [illegible]
عن البحث بالاذن وان كثر ايراده في كتب القوم وسيظهر لك سر
ما قلناه وانا لم اعدل عنها ابتداء قصدا الى مطابقة دليل الخصم لما عنونوا
به الدعوى حيث جاء على الوجه الذي حكيناه ولقد اجاد علم الهدى ره حيث
نحى عن هذا المسلك واحسن التادية عن اصل المطلب فقال قد فرق الفقهاء
والمتكلمين من جوز ان يامر الله تعالى بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل
او بشرط ان يقدره ويزعمون انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط
لان الشروط انما تحسن فيمن لم يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما

العلم بالعواقب وباحوال المكلف فقد يجوز ان يامره بشرط فاذا
والذي يبين ذلك ان الرسول صلعم لو اعلمنا ان زيدا لا يتمكن من الفعل في وقت
مخصوص يقبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن دخول الشرط في
من نامره فقد علمنا بصفته في المستقبل الا ترى انه لا يجوز الشرط فيما يصح
فيه العلم ولنا اليه طريق كحسن الفعل لانه مما يصح ان نعلم وكون المامور
متمكنا لا يصح ان يعلم عقلا فاذا فقد الخبر فلا بد من الشرط ولا بد من ان
يكون احدنا في امره كحصول في حكم الظان لتمكن من يامره بالفعل مستقبلا
ويكون الظن في ذلك قائما مقام العلم وقد ثبت ان الظن يقوم مقام
العلم اذا تعذر العلم فاما مع حصوله فلا يقوم مقامه واذا كان تعالى عالما
بتمكن من يتمكن وجب ان يوجه الامر نحوه دون من يعلم انه لا يتمكن ه
فالرسول صلعم حاله كحالنا اذا اعلمه تعالى حال من نامره فعند ذلك نامره
بلا شرط اقول هذه الجملة التي افادها السيد ره كافية في تحرير المقام
وافية باثبات المذهب المختار فلا غرو ان ننقلها بطولها ونكتفي
بها عن اعادة الاحتجاج على ما صرنا اليه احتج المجوزون بوجوه الاول
لو لم يصح التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد واللازم باطل بالضرورة
من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه
واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية الثاني لو لم يصح

لم يعلم احد انه مكلف واللازم باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل وبعده
ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه فلا
يكون مكلفا لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت متسعا
واجتمعت الشرائط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق التكليف
لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمانا ونردد في كل جزء فانه مع الفعل
فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل لجواز ان لا يبقى بصفة التكليف في الجزء الآخر
فلا يعلم حصول الشرط الذي هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف و
اما بطلان اللازم فبالضرورة الثالث لو لم يصح لم يعلم ابراهيم عم وجوب
ذبح ولده لانتفاء شرطه عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم
يقدم على ذبح ولده ولم يحتج الى فداء الرابع كما ان الامر يحسن لمصالح تنشأ
من المامور به كذلك يحسن لمصالح تنشأ من نفس الامر وموضع النزاع من
هذا القبيل فان المكلف من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما
يوطن نفسه على الامتثال فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا
لانزجاره عن القبيح الا ترى ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر
ينجزها عليه مع عزمه على نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك
في بيع عبدي مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل و
امتحانه في امر العبيد والجواب عن الاول انا نحقق السيد ره لا

اذ ليس نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في الشرط الذي يتوقف
عليه تمكن المكلف شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة
منه قطعا والمدرجة انما تتم بتقدير كونها منه وح فتوجه المنع عليها جلي
وعن الثاني ان المنع من بطلان اللازم وادعاء القطع فيه مكابرة وبهتان
وقد ذكر السيد ره في تتميمه تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع فقال
ولهذا تذهب الى انه لا يعلم بانه مامور به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه
مامور به ان يقطع عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو
صحيح سليم وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من
ترك الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل والابتداء
به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع تجويزه ان يخترم يهلك
السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا يجب اذا لزمه التحرز
ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا الكلام جيد ما عليه في
توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال بعضهم على حصول العلم
بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب الشروع فيه بنية الفرض
اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء والتمكن حيث لا سبيل
الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث المنع من تكليف
ابراهيم عم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلف بمقدماته كالاضجاع

وتناول

وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل عليه قوله تعالى وناديناه
ان يا ابراهيم قد صدقت الرؤيا واما جزعه عم فلاشفاقه من ان يؤمر بعد
مقدمات الذبح به لتعقيبه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان يكون
عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله
لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدي وعن الرابع
انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لانه علم من امتناعه بل للعزم
على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس الامر
ولنا ما ذكره من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم بحال
العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى اصل الاقرب عندي ان نسخ
مدلول الامر وهو الوجوب لا يبقى معه الدلالة على الجواز بل يرجع الى الحكم
الذي كان قبل الامر وبه قال العلامة في النهاية وبعض المحققين من العامة
وقال اكثرهم بالبقاء وهو مختاره في التهذيب لنا ان الامر انما يدل
على الجواز بالمعنى الاعم اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين
الوجوب والندب والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بانضمام قيد
ولا يعقل بدون ضم شيء منها اليه في الوجود فدعوى بقائه بنفسه بعد
نسخ الوجوب غير معقول والقول بانضمام الاذن في الترك اليه باعتبار
لزومه لرفع المنع الذي اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ متعلقا بالمنع من نقيضه

الترك الذي هو جزء مفهوم الوجوب لان المجموع وذلك غير معلوم اذ الرافع

النسخ الواقع بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء

الذي هو المنع من الترك لكون رفعه كافيا في رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل

التعلق بالمجموع وبالجزء الاخر الذي هو رفع الحرج عن الفعل كما ذكره البعض

وان كان تعيين المدلول لكونه راجعا في الحقيقة الى التعلق بالمجموع فلا يحتجوا

بان المقتضي للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب القول بتحققه اما الاول

فلان الجواز جزء من الوجوب والمقتضي للمركب مقتض لاجزائه واما الثاني

فلان المانع كونها منتفيا بحكم الاصل والعرض بوان نسخ الوجوب وهو

لا يصلح للمانعية لان الوجوب ماهية مركبة والمركب يكفي في رفعه رفع

احد اجزائه فيكفي في رفع الوجوب رفع المنع من الترك الذي هو جزءه ومع

هذا لا يدل النسخ على ارتفاع الجواز فان قيل لا نم عدم مانعية النسخ

الوجوب لثبوت الجواز لان الفصل علة لوجود الحصة التي معه من الجنس

كما نص عليه جمع من المحققين فالجواز الذي هو جنس للوجوب وغيره لابد

لوجوده في الوجوب من علة هي الفصل له وذلك هو المنع من الترك فزواله

مقتض لزوال الجواز لان المعلول يزول بزوال علته فثبت مانعية النسخ

لبقاء الجواز قلت هذا مردود من وجهين احدهما ان الخلاف واقع في

كون الفصل علة للجنس فقد انكره بعضهم وقال انهما معلولان لعلة واحدة

ولتحقيق ذلك يطلب من مواضعه وثانيهما انا وان سلمنا كونه علة له

فلا نم ان ارتفاعه مطلقا يقتضي ارتفاع الجنس بل انما يرتفع بارتفاعه اذا

لم يخلف فصل اخر وذلك لان الجنس انما يفتقر الى فصل ما ومن البين

ان ارتفاع المنع من الترك مقتض لثبوت الاذن فيه وهو فصل اخر للجنس

الذي هو الجواز والى هذا اشار من قال ان للجواز قيدين احدهما المنع من الترك والاخر الاذن

فيه فاذا زال الاول خلفه الثاني ومن هنا ظهر انه ليس المدعى ثبوت

الجواز بمجرد الامر به وبالناسخ فقط بل بالاول وفصله الثاني فلذا قلنا

المحقق القول بانه اذا نسخ الوجوب بقي الجواز حيث ان ظاهره يستقل

الامر به فان ذلك توسع في العبارة والكرام يعرفون ما قلناه فان قيل

لما كان الرفع للمركب يحصل تارة برفع جميع اجزائه وتارة برفع بعضها لم يعلم

بقاء الجواز بعد رفع الوجوب لثبوت احتمال رفع البعض الذي

يتحقق معه البقاء ورفع الجميع الذي معه يزول قلنا السبب المقتضي للبقاء متحقق

مقتضيه اولا والاصل استمراره فلا يدفع بالاحتمال وتوضيح ذلك

ان النسخ انما توجه الى الوجوب والمقتضي للجواز هو الامر فيستصحب

الى ان يثبت ما ينافيه وحيث ان رفع الوجوب يتحقق برفع احد جزئيه

لم يبق لنا سبيل الى القطع بثبوت المنافي فيستمر الجواز ظاهرا وهذا

معنى ظهور بقائه والجواب المنع من وجود المقتضي فان الجواز الذي هو

جزء من ماهية الوجوب وقدر مشترك بينها وبين الاحكام الثلثة
الاخر لا تحقق له بدون انضمام احد قيودها اليه قطعا وان لم يثبت
علية الفصل للجنس لان انحصار الاحكام في الخمسة كالقدح في الضروريات
ح فاذا شك في وجود القيد يوجب الشك في وجود المقتضي وقد علمت
ان نسخ الوجوب كما يحتمل التعلق بالقيد فقط اعني المنع من الترك
فيقتضي ثبوت نقيضه الذي هو نفيه اعني الترك كذلك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى
قيد ولا مقيد فانضمام القيد مشكوك فيه ولا يتحقق معه وجود المقتضي
ولو تشبث الخصم في ترجيح الاحتمال الاول باصالة عدم تعلق النسخ
بالجميع لكان معارضا باصالة عدم وجود القيد فيتساقطان وبهذا ظهر
فساد قولهم في اخر الحجة ان الاصل تقتضي البقاء لتحقق مقتضيه والاصل
استمراره فان انضمام القيد مما يتوقف عليه وجود المقتضي ولم يثبت
اذا تقرر ذلك فاعلم ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على بقاء الاستحباب
الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم يريدون به الاباحة ولا الاعم
منه ولا الاستحباب كما يوجد في كلام جماعة ولا منهما ومن المكروه كما ذهب
اليه البعض حتى انه لم ينقلوا القول ببقاء الاستحباب بخصوصه الا عن
ش[illegible] ذلك بعضهم نافيا للقائل به مع ان دليلهم على البقاء
كما رأيت ينادي بان الباقي هو الاستحباب وتوضيحه ان الوجوب لما كان

مركبا من الاذن في الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه وكان رفع المنع
من الترك كافيا في رفع حقيقة الوجوب لاجرم كان الباقي من مفهومه
هو الاذن في الفعل مع رجحانه فاذا انضم اليه الاذن في الترك بمقتضى
الناسخ تكملت قيود الندب وكان هو الباقي

المطلب الثاني في النواهي

اصل اختلف الناس في مدلول صيغة النهي حقيقة على نحو اختلافهم في الامر والحق انها حقيقة في التحريم مجاز في غيره لانه المتبادر منها في العرف العام عند الاطلاق ولهذا يذم العبد على فعل ما نهاه المولى عنه بقوله لا تفعل والاصل عدم النقل ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا اوجب سبحانه الانتهاء عما نهى الرسول صلى الله عليه وآله عنه لما ثبت من ان الامر حقيقة في الوجوب وما وجب الانتهاء عنه فقد حرم فعله وما يقال من ان هذا مختص بنهي الرسول صلى الله عليه وآله وموضع النزاع هو الاعم فيمكن الجواب عنه بان تحريم ما نهى عنه الرسول يدل بالفحوى على تحريم ما نهى الله عنه مع ما في احتمال الفصل من البعد اذ واستعمال النهي في الكراهة شايع في اخبارنا المروية عن الائمة عليهم السلام على نحو ما قلناه في الامر

اصل واختلفوا في ان المطلوب بالنهي ما هو فذهب الاكثرون الى انه هو الكف عن الفعل المنهي عنه ومنهم العلامة ره في تهذيبه وقال في النهاية المطلوب بالنهي نفس ان لا تفعل وحكاه قول جماعة

كره وهذا هو الاقرب لنا ان تارك المنهي عنه كالزنا مثلا يعد ممتثلا و
يمدحه العقلاء على انه لم يفعل من دون ان ننظر الى تحقق الكف عنه بل لا
يكاد يخطر الكف ببال اكثرهم وذلك دليل على ان متعلق التكليف
ليس هو الكف والا لم يصدق الامتثال ولا حسن المدح على مجرد
الترك احتجوا بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور للمكلف ونفي
الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما اصليا والعدم الاصلي
سابق على القدرة وحاصل تحصيل الحاصل محال والجواب المنع
من انه غير مقدور لان نسبة القدرة الى طرفي الوجود والعدم متساوية
فلو لم يكن نفي الفعل مقدورا لم يكن ايجاده مقدورا اذ تاثير صفة القدرة
في الوجود فقط وجوب لا قدرة فان قيل لا بد للقدرة من اثر عقلا
والعدم لا يصلح اثرا لانه نفي محض فلا بد ان يستند الى امر وجودي
والعدم سابق مستمر فلا يصلح اثرا للقدرة المتاخرة قلنا العدم الحاصل
اثرا للقدرة باعتبار استمراره وعدم الصلاحية بهذا الاعتبار في حيز
المنع وذلك لان القادر يمكنه ان لا يفعل فيستمر وان يفعل فلا يستمر
فاثر القدرة انما هو الاستمرار المقارن لها وهو مستند اليها وتجدد
بها حجة القائلين بالتفرقة وجماعة منهم العلامة في احد قوليه ان
النهي كالامر في عدم الدلالة على التكرار بل هو محتمل له وللمرة وانهم

بافادة

بافادة الدوام والتكرار وهو القول الثاني للعلامة ره اختاره في بعض
ما نقله عن الاكثر واليه اذهب لنا ان النهي يقتضي منع المكلف
من ادخال ماهية الفعل وحقيقته في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع
من ادخال كل فرد من افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال
تلك الماهية في الوجود لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن
فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا
مخالفا لسيده وحسن منه عقابه وكان عند العقلاء انه مما يجب لم
يعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك وليس نهي
السيد يمتنع ولن عرفه لم يقبل ذلك عنه ولم يقر الذم بحاله وهذا مما يشهد
به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك فان
الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله
تعالى ولا تقربوا الزنا وللمرة كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل
اللحم والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر
المشترك وبانه يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض
فيكون للمشترك والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق و
ذلك مختص باوقات الحيض لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام
لجميع اوقات الحيض وعن الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب

انما هو للقرينة كالمرض في المثال ولولا ذلك لكان المتبادر
هو الدوام على انك قد عرفت في نظيره سابقا انما فوائد لحصر
الوضع للقدر المشترك اعني لزوم الاشتراك او المجاز اللازم عليهم
من حيث ان الاستعمال في خصوص المعنيين بطريق المجاز فلا يتم لهم
الاستدلال به وعن الثالث ان التجوز جائز والتأكيد واقع في الكلام
مستعمل فيحمل التقييد بحذف الدوام بكون ذلك قرينة المجاز وحيث
تؤدي بالموافقة يكون تأكيدا ان قلنا لما اثبت كون النهي للدوام والتكرار
وجب القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفى كونه للتكرار
نفى الفور ايضا والوجه في ذلك واضح اصل الحق امتناع توجه الامر
والنهي الى شيء واحد ولا نعلم في ذلك خلافا من اصحابنا وافقنا عليه
كثير ممن خالفنا واجازه قوم وينبغي تحرير محل النزاع اولا فنقول الوحدة
تكون بالجنس وبالشخص فالاول يجوز ذلك فيه ان يؤمر بالفرد وينهى عن
فرد كالسجود لله تعالى وللشمس والقمر وربما منعه مانع لكنه شديد الضعف
والثاني اما ان يتحد فيه الجهة او يتعدد فان اتحدت بان يكون الشيء
الواحد من جهة الواحدة مامورا به منهيا عنه فذلك مستحيل قطعا و
قد يجيزه بعض من جوز تكليف المحال ومنعه بعض المجيزين لذلك
نظرا الى ان هذا ليس تكليفا بالمحال بل هو محال في نفسه لان معناه الحكم

بلغ

بان الفعل يجوز تركه ولا يجوز وان تعددت الجهة بان كان للفعل
جهتان يتوجه اليه الامر من احديهما والنهي من الاخرى فهو محل البحث
وذلك كالصلاة في الدار المغصوبة يؤمر بها من جهة كونها صلاة وينهى
عنها من حيث كونها غصبا فمن احال اجتماعهما ابطلها ومن اجازه
صححها لنا ان الامر طلب لايجاد الفعل والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في
امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد المتعلق اذ الامتناع انما
نشأ من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك لا يندفع الا
بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذاك منهي عنه
ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا
فالصلاة في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن
المتعلق الذي هو الكون متحد فلو صحت لكان مامورا به من حيث انه
احد الاجزاء المامور بها للصلاة ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون
في الدار المغصوبة فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه
فيتعين بطلانها احتج المخالف بوجهين الاول ان السيد اذا امر عبده
بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في ذلك المكان
فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون الثاني
انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع سواه

التفاق واللازم بطلا اذ لا تكثر في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة
ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار
المكلف جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما
اللتين هما متعلق الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين
فيتحد المتعلق والجواب عن الاول ان النظائر المذكورة المراد
تحصيل خياطة الثوب باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه مختلف
فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة بخلاف الصلوة سلمنا
لكن يمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول القطع بذلك في
حيز المنع حيث لا يعلم ارادة الخياطة كيفما اتفقت وعن الثاني
ان مفهوم الغصب وان كان مغاير الحقيقة الصلوة الا ان الكون
الذي هو جزؤها بعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف
الغصب بهذا الكون صار متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام انما
يتعلق بالكليات باعتبار وجودها في الفرد الذي يتعلق به الحكم حقيقة
وبهذا ابق في صحة الصلوة فان الكون المامور به فيها وان كان كليا
لكنه انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي
يوجد منه ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على
ابعد الرأيين في وجود الكلي الطبيعي وكان الصلوة الكلية تتضمن

لكونها

كونها كلية تلك الصلوة الجزئية تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار
المكلف الجاد كلي الصلوة بالجزئي المعين منها فقد اختار ايجاد
كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة المعينة وذلك
يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد قطعا
فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما ان اراد به خروجهما عن
الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع
الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد به انهما باقيان على المغايرة
والتعدد بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط فاحش ومكابرة محضة لا يرتاب
فيها ذو مسكة وبالجملة فالحكم هنا واضح لا يكاد يلتبس على من راجع وجدانه
ولم يطلق في ميدان الجدال والعصبية عنانه اصل اختلفوا في
دلالة النهي على فساد المنهي عنه على اقوال ثالثها يدل في العبادات لا
في المعاملات وهو مختار جماعة منهم المحقق والعلامة واختلف القائلون
بالدلالة فذهب جمع منهم المرتضى ان ذلك بالشرع لا باللغة وقيل
بدلالة اللغة عليه ايضا والاقوى عندي انه يدل في العبادات
بحسب اللغة والشرع دون غيرها مطلقا فهنا دعويان لنا على اوليهما
ان النهي يقتضي كون ما تعلق به مفسدة غير مراد للمكلف والامر
يقتضي كونه مصلحة مرادا وهما متضادان فالاتيان بالمنهي عنه لا يكون

اتيا بالمامور به ولا لزم ذلك عدم حصول الامتثال والخروج
عن العهدة ولا نعني بالفساد الا هذا ولنا على الثانية انه لو دل
لكان باحدى الثلث وكلها منتفية اما الاول والثاني فظاهر واما
الالتزام فلانها مشروطة باللزوم العقلي او العرفي كما هو معلوم وكلاهما
مفقود ان يدل على ذلك انه يجوز عند العقل وفي العرف ان يصرح
بالنهي عنه وانه لا يقصد به اللغة مع جواز حصول تناف بين
الكلامين وذلك دليل على عدم اللزوم بين حجة القائلين بالدلالة
مطلقا الشرع لا اللغة ان علماء الامصار في جميع الاعصار لم يزالوا
يستدلون على الفساد بالنهي في ابوابه كالانكحة والبيوع وغيرها ولنفيه
لو لم يفسد المنهي عنه لزم من نفيه حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة
يدل عليها الصحة واللازم باطل ولان الحكمتين ان كانتا متساويين
تعارضا وتساقطا وكان العقد وعدمه سيين فيمتنع النهي
عنه لخلوه عن الحكمة وان كانت حكمة النهي راجحة فهو اولى بالامتناع
لانه يفوت الزائد من مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض
لها من جانب الفساد كما هو المفروض وان كانت راجحة فالصحة
ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو
مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من مصلحة الصحة فما افاد الدلالة

لغة

لغة فلان فساد الشيء عبارة عن سلب احكامه وليس في لفظ
النهي ما يدل عليه لغة قطعا والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء
بمجرده ما لم يبلغ حد الاجماع وهو معدوم لانعقاده في محل النزاع اذ الخلاف
والبحث جار فيه فلا حجة وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب
الاثر ووجود الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب
اثره اعني انتقال الملك عليه نعم هذا في العبادات معقول فان
الصحة فيها باعتبار كونها عبارة عن حصول الامتثال تدل
على وجود الحكمة المطلوبة والا لم يحصل وبما قدمناه في الاحتجاج على دلالة
النهي على الفساد في العبادات يظهر جواب ما استدل به على انتفاء الدلالة
لغة فانه على عمومه ممنوع نعم هو في غير العبادات متوجه واحتج مثبتوه كذلك
لغة ايضا بوجهين الاول ما استدل به على دلالته شرعا من ان
العلماء لم يزالوا يستدلون بالنهي على الفساد واجيب عنه اولا بانه
انما يقتضي دلالته على الفساد واما ان تلك الدلالة بحسب اللغة
فلا بل الظاهر ان استدلالهم به على الفساد انما هو لفهمهم دلالته عليه
شرعا لما ذكر من الدليل على عدم دلالته لغة والحق ما قدمناه من
عدم الحجية في ذلك وان اصابوا في القول بدلالته في العبادات
لغة لكنهم مخطئون في هذا الدليل والتحقيق ما استدللنا به سابقا

والحاصل [illegible] الاحكام [illegible] والندب والاباحة [illegible] الوضعية ومنه شرط او سبب شرعي والصحة والفساد [illegible] والكراهة والحرمة [illegible] ١٢٩

الوجه الثالث في انه لو ان الامر يقتضي الصحة لما هو الحق من دلالته على الاجزاء
لكان تفسيره والنهي نقيضه والنقيضان مقتضاهما نقيضان
فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة وهو الفساد الجواب الاول ان
الامر لا يقتضي الصحة شرعا الا لغة ونقول بمثله في النهي
وانتم تدعون دلالته لغة وشرعا ثم في الامر ولئن سلم لا نم وجوب
اختلاف احكام المتقابلات لجواز اشتراكها في لازم واحد فضلا
عن تناقض احكامها سلمنا لكن نقيض قولنا يقتضي الصحة انه لا يقتضي
الصحة ولا يلزم منه ان يقتضي الفساد فمن اين يلزم في النهي ان يقتضي
الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي ونحن نقول به حجة الثاني من المدلالة
مطلقا لغة وشرعا انه لو دل لكان مناقضا للتصريح بالصحة المنهي عنه
واللازم منتف لانه يصح ان يقول نهيتك عن البيع الفاسد في بيعه
منك ولو فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك واجيب بمنع الملازمة
فان قيام الدليل الظاهر على معنى لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر
غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها
وفيه نظر فان التصريح بالنقيض يدفع ذلك الظاهر وينافيه قطعا وليس
بين قوله في المثال ولو فعلت لعاقبتك الخ وبين قوله نهيتك
عنه مناقضة ولا منافاة ليشهد بذلك الذوق السليم والحق

ان

ان الكلام حجة في غير العبادات وهو الذي شنع به واما ضبطه فحكم
بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان
المغصوب ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور لا ينكرها
الا مكابر **المطلب الثالث** في العموم والخصوص وفيه فصول **فصل**
الاول في الكلام على الفاظ العموم **بحث** الحق ان للعموم في لغة العرب
صيغ تخصه وهو اختيار الشيخ والمحقق والعلامة وجمهور المحققين و
نفى السيد ره وجماعة انه ليس للفظ موضوع اذا استعمل في غيره
كان مجازا بل كل ما يدعى من ذلك مشترك بين الخصوص والعموم ونقل
السيد ره عنه ان تلك الصيغ نقلت في عرف الشرع الى العموم
كقوله بنقل صيغة الامر في العرف الشرعي الى الوجوب وذهب قوم
الى ان جميع الصيغ التي يدعى وضعها للعموم حقيقة في الخصوص وانما
تستعمل في العموم مجازا لنا ان السيد ادعى ان العبد لا يعرف احد
انهم من لفظ العموم عرفا حتى لو ضرب واحدا عد مخالفا والتبادر
دليل الحقيقة فيكون كذلك لغة لاصالة عدم النقل كما مر مرارا وان النكرة
في سياق النفي للعموم لا غير حقيقة وهو المطلوب وايضا لو كان
كل من كل وجميع من الالفاظ المدعى عمومها مشتركة بين العموم والخصوص
لكان القائل رايت الناس كلهم اجمعين مؤكدا للاشتباه وذلك

بطلان الملازمة ان كلمة وجهين مشتركة عند القائلين بالاشتراك
الصيغ واللفظ الدال على شيء يتاكد بتكريره فيلزم ان يكون الاب
متاكدا عنه التكرير واما بطلان اللازم فلانا لا نعلم ضرورة ان
مقاصد اهل اللغة في ذلك تكثير البيان وازالة الاشتباه احتج
القائلون بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى
وضعها للعموم يستعمل فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص
اكثر وظاهر استعمال اللفظ في شيئين انه حقيقة فيهما وقد سبق مثله
الثاني انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل وهو ممتنع اذ لا مجال
للعقل بمجرده في الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا يفيد اليقين و
لو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق
وذلك اية الحقيقة فيكون في الخصوص مجازا اذ هو خير من الاشتراك حيث
لا دليل عليه وعن الثاني منع الحصر فيما ذكر من الاوجه فان تبادر المعنى من
اللفظ عند الاطلاق دليل على كونه موضوعا له وقد بينا ان المتبادر هو العموم
حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة في الخصوص ان الخصوص متيقن لانها
ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل في المراد وعلى التقديرين
يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون للخصوص فلا يكون

العموم

العموم مرادا او لا داخلا فيه فيجعله حقيقة في الخصوص المتيقن اولى من
جعله للعموم المشكوك فيه والثاني اشتهر في الالسن حتى صار مثلا انه
ما من عام الا وقد خص منه وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل
بالعدم والظاهر يقتضي كونه حقيقة في الاغلب مجازا في الاقل تقليلا للمجاز
والجواب اما عن الوجه الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز
على انه معارض بان العموم احوط اذ من المحتمل ان يكون هو مقصود المتكلم
فلو حمل اللفظ على الخصوص لضاع غيره مما يدخل في العموم وهذا الاخير من نظر
واما عن الاخير فبان اشتهار خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص
ظاهر انها للعموم على ان ظهور كونها حقيقة في الاغلب انما يكون عند
عدم الدليل على انها حقيقة في الاقل وقد بينا قيام الدليل عليه فارجع ما
في التمسك بمثل هذه الشهرة من الوهن فصل الجمع المعرف بالاداة
يفيد العموم حيث لا عهد ولا نعرف في ذلك خلافا من الاصحاب
ومحققو مخالفينا على هذا ايضا وربما خالف في ذلك بعض من لا يعتد
به منهم وهو شاذ ضعيف لا التفات اليه واما المفرد المعرف فذهب
جمع من الناس الى انه يفيد العموم وعزاه المحقق الى الشيخ وذهب قوم
الى عدم افادته واختاره المحقق والعلامة وهو الاقرب لنا عدم تبادر
العموم منه الى الفهم وانه لو عم لجاز الاستثناء منه مطردا وهو منتف

قطعا احتج الوجهين الاول جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض
من قولهم اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني
صحة الاستثناء منه كما في قوله تعالى ان الانسان لفي خسر الا الذين
امنوا واجيب عن الاول بالمنع من دلالته على العموم لكل فرد ومدلول
الجمع مجموع الافراد وبينهما كون بعيد وعن الثاني بانه مجاز لعدم الاطراد
وفي الجواب عن كلا الوجهين نظر اما الاول فانه مبني على ان عموم الجمع
ليس كعموم المفرد وهو خلاف التحقيق كما قرر في موضعه واما الثاني
فعدم الظاهر انه لا موجب لانكار افادة المفرد المعرف العموم في بعض
الموارد حقيقة كيف ودلالة ادلة التعريف على الاستغراق
حقيقة وكونه احد معانيها مما لا يظهر فيه خلاف بينهم فالكلام
في انما هو في دلالته على العموم مطلقا بحيث لو استعمل في غيره كان مجازا على
حد صيغ العموم التي مر ذكرها والمتبين ان هذه الحجة لا تنهض
باثبات ذلك بل انما تثبت به المعنى الاول الذي لا نزاع فيه فظهر
حيث علمت ان الغرض من نفي دلالة المفرد المعرف على العموم كونه
ليس على حد الصيغ الموضوعة لذلك لا عدم افادته اياه مطلقا فاعلم
ان القرينة الحالية قائمة في الاحكام الشرعية غالبا على ارادة العموم
منه حيث لا عهد خارجي كما في قوله تعالى احل الله البيع وحرم الربوا وقوله

اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء ونظائره ووجه قيام القرينة على
ذلك امتناع ارادة الماهية والحقيقة اذ الاحكام الشرعية انما
تجري على الكليات باعتبار وجودها كما علم انفا ووجه فاما ان يراد
الوجود الحاصل بجميع الافراد او ببعض غير معين لكن ارادة البعض تنافي
الحكمة اذ لا معنى لتحليل بيع من البيوع وتحريم فرد من الربوا وعدم تنجيس
مقدار الكر من بعض المياه الى غير ذلك من موارد استعماله في الكتاب
والسنة فتعين في الكل ارادة الجميع وهو معنى العموم ولم ار احدا تنبه
لذلك من متقدمي الاصحاب سوى المحقق ره فانه قال في اخر هذا
المبحث ولو قيل اذا لم يكن ثم معهود وصدر من حكيم فان قرينة حالية
تدل على الاستغراق لم ينكر ذلك لنظر الى الحكمة اصل اكثر العلماء على
ان الجمع المنكر لا يفيد العموم بل يحمل على اقل مراتبه وذهب بعضهم الى افادته
ذلك وحكاه المحقق عن الشيخ بالنظر الى الحكمة والاصح الاول لنا
القطع بان رجالا مشتد بين الجموع في صلوحه لكل عدد فكان رجلا
ليس للعموم فيما يتناوله من الاحاد كذلك رجال ليس للعموم فيما يتناوله
من مراتب العدد نعم اقل المراتب واجبة الدخول قطعا فعلم كونه مرادا
والباقي مشكوك فيه حكم الشك حجة الشيخ ان هذه اللفظة اذا دلت على
القلة والكثرة صدرت من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا

قرينة وجب حمله على الكل وزاد من وافقه من العامة انه يثبت
اطلاق اللفظ على كل مرتبة من مراتب الجمع فاذا حملناه على الجميع
فقد حملناه على جميع حقايقه فكان اولى والجواب عن احتجاج الشيخ
اما اولا فبالمعارضة بانه لو اراد الكل لنصب القرينة واما ثانيا فبالمنع
عدم القرينة اذ يكفي فيها كون اقل المراتب مرادا قطعا وفيه نظر والتحقيق
ان اللفظ لما كان موضوعا للجمع المشترك بين العموم والخصوص كان
عند الاطلاق محتملا للامرين كسائر الالفاظ الموضوعة للمعنى المشترك
الا ان اقل مراتب الخصوص باعتبار القطع بارادته يصير متيقنا و
يبقى ما عداه مشكوكا فيه الى ان يدل دليل على ارادته ولا تبعد في ذا
منافاة للحكمة بوجه وبهذا يظهر الجواب عن الكلام الاخير فانا نمنع
كون اللفظ حقيقة في كل مرتبة وانما هو للقدر المشترك بينها فلا
دلالة له على خصوص احدها ولئن سلمنا كونه حقيقة في كل منها لكان
الواجب حينئذ التوقف على ما هو التحقيق من ان المشترك لا يحمل على شيء
من معانيه الا بالقرينة وان استعماله في جميعها لا يكون الا مجازا
فيحتاج الحمل عليه الى الدليل الخامس اقل مراتب صيغة الجمع الثلثة على
الاصح وقيل اقلها اثنان لنا انه يسبق الى الفهم عند اطلاق هذه
الصيغة بلا قرينة الزايد على الاثنين وذلك دليل على ان حقيقة

في الزايد

في الزايد دونه لما هو معلوم من ان علامة المجاز تبادر غيره احتج المخالف
بوجوه الاول قوله تعالى فان كان له اخوة والمراد ما يتناول الاخوين
اتفاقا والاصل في الاطلاق الحقيقة الثاني قوله تعالى انا معكم
مستمعون خطابا لموسى وهرون ع فاطلق ضمير الجمع المخاطبين
على الاثنين الثالث قوله ع الاثنان فما فوقهما جماعة و
الجواب عن الاول ان الاتفاق انما وقع على ثبوت الحجب
للاخوين لا على استفادته من الاية فقد لا دلالة فيه وعن الثاني بالمنع
من ارادتهما فقط بل فرعون مراد معهما سلمنا لكن الاستعمال انما
يدل على الحقيقة حيث لا يعارضه دليل المجاز وقد دللنا على كونه
مجازا فيما دون الثلثة وعن الثالث انه ليس من محل النزاع في
شيء اذ الخلاف في صيغة الجمع لا في ج م ع اصل وضع
الخطاب المشافهة نحو يا ايها الذين امنوا لا يعم بصيغته من تاخر عن
زمن الخطاب وانما يثبت حكمه لهم بدليل آخر وهو قول اصحابنا واكثر
اهل الخلاف وذهب قوم منهم الى تناوله بالصيغة لمن بعدهم لنا انه
لا يقال للمعدومين يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان
الصبي والمجنون اقرب الى الخطاب من المعدومين لوجودهما واتصافهما
بالانسانية مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم

اجدر ان يتبع ... لوجهين الاول انه لو لم يكن الرسول صلى الله عليه وآله مخاطبا
لمن بعده لم يكن مرسلا اليه واللازم منتف فان المعلوم انه لا
معنى لارساله الا ان يبلغ له الاحكام ولا تبليغ الا بهذه العمومات
وقد فرض انتفاء عمومها بالنسبة اليه واما انتفاء اللازم فبالاجماع
والثاني ان العلماء لم يزالوا يحتجون على اهل الاعصار ممن بعده
الصحابة في المسائل الشرعية بالآيات والاخبار المنقولة عن
النبي صلى الله عليه وآله وذلك اجماع منهم على العموم لهم والجواب اما عن الوجه الاول
فبالمنع من انه لا تبليغ الا بهذه العمومات التي هي خطاب المشافهة
اذ التبليغ لا يتعين فيه المشافهة بل يكفي حصوله للبعض شفاها
وللباقين بنصب الدلائل والامارات على ان حكمهم حكم الذين شافههم
واما عن الثاني فبانه لا يتعين ان يكون احتجاجهم لتناول الخطاب
بصيغته لهم بل يجوز ان يكون ذلك لعلمهم بان حكمه ثابت عليهم
بدليل آخر وهذا مما لا نزاع فيه اذ كوننا مكلفين بما كلفوا به معلوم
بالضرورة من الدين الفصل الثاني في جملة من مباحث التخصيص اصل
اختلف القوم في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى
يبقى واحد وهو اختيار المرتضى والشيخ وابي المكارم ابن زهرة وقيل
حتى يبقى ثلاثة وقيل اثنان وذهب الاكثر ومنهم المحقق الى انه لا بد

من بقاء

من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في الواحد على
سبيل التعظيم وهو الاقرب لنا القطع بقبح قول القائل اكلت
كل رمانة من البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او ثلثة وقوله
اخذت كل ما في الصندوق من الذهب وفيه الف وقد اخذ دينارا او
ثلثة وكذا قوله كل من دخل داري فهو حر لوجه الله وكل من جاءك
فاكرمه وفسره بواحد او ثلثة وقال اردت زيدا او هو مع عمرو وبكر
ولان الكل لو اريد من اللفظ في جميعها كثرة قريبة من مدلوله لما صح تجويزه
الى الواحد لوجوه الاول ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون
بطريق المجاز على ما هو التحقيق وليس بعض الافراد اولى من بعض
فوجب جواز استعماله في جميع الاقسام الى ان ينتهي الى الواحد الثاني
انه لو امتنع ذلك لكان لتخصيصه واخراج اللفظ عن موضوعه الى غيره
وهذا يقتضي امتناع كل تخصيص الثالث قوله تعالى وانا له لحافظون و
المراد هو تعالى وحده الرابع قوله تعالى الذين قال لهم الناس والمراد
نعيم بن مسعود باتفاق المفسرين ولم يعده اهل اللسان مستهجنا لوجود القرينة فوجب جواز التخصيص
الى الواحد مهما وجدت القرينة وهو المدعى الخامس انه لو علم بالضرورة
من اللغة صحة قولنا اكلت الخبز وشربت الماء ويراد به اقل القليل
مما يتناوله الماء والخبز والجواب عن الاول بالمنع من عدم الاولوية

في ان الاكثر اقرب الى الجميع من الاقل كذا اجاب العلامة ره في نية
وفيه نظر لان الاقربية الى الجميع يقتضي ارجحية ارادته على ارادة الاقل — الاكثر م
لا امتناع ارادة الاقل كما هو المدعى فالتحقيق في الجواب ان يقال لما كان
من الدليل على ان استعمال العام في الخصوص مجازا كما هو الحق واستعمله
فلا بد حتى جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان
الحكم مخصوصا باستعماله في الاكثر لانتفاء العلاقة في غيره فان قلت
كل واحد من الافراد بعض مدلول العام فهو جزؤه وعلاقة الكل والجزء
حيث يكون استعمال اللفظ الموضوع للكل في الجزء غير مشترطة بشيء
كما نص عليه المحققون وانما الشرط في عكسه اعني استعمال اللفظ الموضوع
للجزء في الكل على ما حققه وح فلا وجه لتخصيص وجه العلاقة بالاكثر
قلت لا ريب في ان كل واحد من افراد العام بعض مدلوله لكنه
ليست اجزاء له كيف وقد عرفت ان مدلول العام في كل فرد لا
مجموع الافراد وانما تصور في مدلوله تحقق الكل والجزء ولو كان بالمعنى
الثاني وبين ذلك فظهر انه ليس المصحح للتجوز علاقة المشابهة
اعني الاشتراك في صفة وهي هنا الكثرة فلا بد في استعمال لفظ العام
في الخصوص من تحقق كثرة يقرب من مدلول العام لتحقق المشابهة
المعتبرة لتصحيح الاستعمال وذلك هو المعنى بقولهم لا بد من بقاء جمع

[illegible]

يقرب

يقرب وعن الثاني بالمنع من كون الامتناع للتخصيص بل لتخصيص
خاص وهو ما يعد في اللغة لغوا وذكر عرفا وعن الثالث انه غير
محل النزاع فانه للتعظيم وليس من التعميم والتخصيص في شيء و
ذلك لما جرت العادة به من ان العظماء يتكلمون عنهم وعن
اتباعهم فيعقبون المتكلم فصار ذلك استعارة عن العظمة ولم يبق
معنى العموم ملحوظا فيه اصلا وعن الرابع على تقدير ثبوته كالثالث في
خروجه عن محل النزاع لان البحث في تخصيص العام والناس على هذا
التقدير ليس الا للمعهود والمعهود غير عام ونحن نتوقف في هذا الحكم عليهم
ثبوت صحة اطلاق الناس المعهود على واحد والامر عنه ما سهل
وعن الخامس انه غير محل النزاع ايضا فان كل واحد من الماء والخبز في
المثالين ليس بعام بل هو للبعض الخارجي المطابق للمعهود الذهني من
الخبز والماء المقرر في الذهن انه يؤكل ويشرب وهو مقدار معلوم
وحاصل الاول انه اطلق المعرف بلام العهد الذهني الذي هو قسم
من تعريف الجنس على موجود معين لكنه وعين اللفظ واريد بخصوصه
من بين تلك المتعددات بدلالة القرينة وهذا مثل اطلاق
المعرف بلام العهد الخارجي على موجود معين من بين معهودات
خارجية كقولك لمن طلبك ادخل السوق مريدا به واحدا من الاسواق معهودة

حينئذ وبينه عهدا خارجيا معيناً له من بينها بالقرينة ولو بالعادة
فكان ذلك تفسير من تخصيص العموم في شيء فلهذا اخذ احجة مجوزة
الى الثلثة والاثنين ما قيل في الجمع وان اقل الجمع ثلثة او اثنان كانهم
جعلوه فرعا لكون الجمع حقيقة في الثلثة او في الاثنين والجواب
ان الكلام في اقل مرتبة تخصيص اليها العام لا في اقل مرتبة يطلق
عليها الجمع فان الجمع من حيث هو ليس بعام ولم يقم دليل على تلازم
حكمها فلا تعلق لاحدهما بالآخر فلا يكون الثبت لاحدهما للاخر اصلاً
واذا خص العام واريد به الباقي فهو مجاز مطلقا عند الاكثرين واختاره الشيخ
والمحقق وقيل حقيقة وهو احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه
حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر يعني ان لكثرة
يعسر العلم بعدده والا فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خص
بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية و
ان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة
اختاره في التهذيب ونقل ههنا مذاهب اخرى كثيرة لكنها
لكنها شديدة الوهن فلذا صفح عن التعرض لنقلها لنا انه لو كان
حقيقة في الباقي كما في الكل لكان مشتركا بينهما واللازم منتف
فان اللازم انه ثبت كونه للعموم حقيقة ولا ريب ان البعض خلاف

له لحب المفهوم وقد فرض كونه حقيقة فيه ايضا فيكون حقيقة في
معنيين مختلفين وهو معنى الاشتراك وبيان انتفاء اللازم ان الخلاف
وقع في مثل اذا الكلام في الفاظ العموم التي قد ثبت اختصاصه
به في اصل الوضع حجة القائل بانه حقيقة مطلقا امران الاول ان اللفظ
كان متناولا حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير
انما طرأ عدم تناول الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة
لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة والجواب عن الاول ان تناول
اللفظ له قبل التخصيص انما كان مع غيره وبعده متناول له وحده و
هما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له واعترض عليه بان عدم تناوله
للغير او تناوله لا يغير صفة تناوله لا يتناوله وجوابه ان كون اللفظ
حقيقة قبل التخصيص ليس باعتبار تناوله للباقي حتى يكون لقائل
التناول مستمر فالحقيقة باقية بل انما كان حقيقة لانه يستعمل في المعنى
الذي ذلك الباقي بعض منه والتخصيص يستعمل في نفس الباقي فقد صار
حقيقة والقول بانه كان متناولا له حقيقة مجرد عبارة اذ الكلام في
الحقيقة المقابلة للمجاز وهي صفة اللفظ وعن الثاني بالمنع من السبق
الى الفهم انما يتبادر مع القرينة وبدونها يسبق العموم وهو دليل
المجاز واعترض بان ارادة الباقي معلومة بدون القرينة انما المحتاج الى القرينة

عدم ارادة المخرج وضعفه ظاهر لان العلم بارادة الباقي قبل القرينة انما
هو باعتبار دخوله تحت المراد وكونه بعضا منه والمقتضي لكون اللفظ
حقيقة فيه هو العلم بارادته على انه نفس المراد وذا لم يحصل الا بمعونة
القرينة وهو معنى المجاز حجة من قال بانه حقيقة ان لم يبق غير منحصر ان
معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا
كان الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه
تناول الجميع وكان للجميع اولا وقد صار لغيره فكان مجازا ولا بد من بيان سبب
ان منشأ الغلط في هذه الحجة اشتباه كون النزاع في لفظ العام او في
الصيغ وقد وقع مثله لكثير من الاصوليين في مواضع متعددة ككون
الامر للوجوب والجمع للاثنين والاستثناء مجاز في المنقطع وهو من
باب اشتباه العارض بالمعروض حجة القائل بانه حقيقة ان خص بغير
مستقل انه لو كان التقييد بما لا يستقل يوجب تجوزا في نحو الرجال
المسلمون من المقيد بالصفة واكرم بني تميم ان دخلوا من المقيد بالشرط
واعتزل الناس الا العلماء من المقيد بالاستثناء لكان نحو مسلمون
للجماعة مجازا ولكان نحو المسلم للجنس او للعهد مجازا ولكان نحو الف سنة
الا خمسين عاما مجازا واللوازم الثلثة باطلة اما الاول والثاني فاجماعا و
اما الاخير فلكونه نصا ووفاقا من الخصم بان المعدود في كل واحد من المذكورات

يقيد

يقيد بقيد هو كالجزء له وقد صار بواسطته لمعنى غير ما وضع له اولا وهي
مع ونه لما خففت عنه ومعه لا تنفك اليه ولا يكتفي بغيره وقد جعلتم
ذلك موجبا للتجوز فالفرق تحكم والجواب ان وجه الفرق ظاهر
فان الواو في مسلمون كالالف في ضارب والواو في مضروب جزء الكلمة و
المجموع لفظ واحد والالف واللام في نحو المسلم وان كانت كلمة
الا ان المجموع ليست في العرف كلمة واحدة ولا يفهم منه معنى واحد من غير
تجوز ونقص من معنى ما لا اخر فلا يبقى ان المسلم للجنس والالف واللام للعهد
يكون الحكم الحق الف سنة الا خمسين عاما حقيقة على تقدير تسليمه مبني
على ان المراد به تمام مدلوله وان الاخراج منه وقع قبل الاسناد
الحكم وانت خبير بانه لا شيء مما ذكرناه في هذه الصورة الثلث بمتحقق
في العام المخصوص ولظهور الامتياز بين لفظ العام وبين المخصص
وكون كل منهما كلمة براسه ولان المعروض ارادة الباقي من لفظ
العام لا تمام المدلول مقدما على الاسناد وح فكيف يلزم من كونه
مجازا كون هذه مجازات اصل الاقرب عندي ان تخصيص العام
لا يخرجه عن الحجية في غير محل التخصيص ان لم يكن المخصص مجملا مطلقا
ولا اعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا نعم يوجد في كلام بعض المتأخرين
ما يشعر بالرغبة عنه ومن الناس من انكر حجيته مطلقا ومنهم من فصل

نسخة العرف بين المتصل والمنفصل [illegible]

وخلفوا في التخصيص على اقوال حجة لا الثاني ولا حاجة لنا الى التعرض
لبيانها فانه نظرية كل اهل ادنى في غاية الضعف والسقوط وذهب
بعض الائمة بعدم حجة في اقل الجمع من الاثنين او ثلثة على الرأيين
لنا القطع بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري فاكرمه ثم قال بعده
لا تكرم فلانا او ترك في الحال الا فلانا فترك اكرام غير من وقع النص
على اخراجه عُدّ في العرف عاصيا وذمه العقلاء على المخالفة وذلك دليل
ظهوره في ارادة الباقي وهو المطلوب احتج منكر الحجية مطلقا بوجهين الاول
ان حقيقة اللفظ هو العموم ولم يرد وسائر ما تحته من المراتب مجازاته
واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل
على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا
بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء ونحن هذا يظهر حجة المفصل
فان المجازية عنده انما يتحقق في المنفصل للبيت على الخلاف في الاصل
لنا بقي الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا
لا يكون حجة والجواب عن الاول ان ما ذكرتموه صحيح اذا كانت المجازات
متساوية ولا دليل على تعيين احدها اما اذا كان بعضها اقرب الى الحقيقة
ووجد الدليل على تعينه كما في موضع النزاع فان الباقي اقرب الى الاستغراق
وما ذكرناه من الدليل يعينه ايضا لانه دل على كون التخصيص قرينة ظاهرة

في ارادة

في ارادة الباقي مضافا الى منافاة عدم ارادته للحكمة حيث يقع في
كلام الحكيم عقيب ما مر في بيان افادة المفرد المعرف للعموم اذ المفروض
انتفاء الدلالة على المراد ههنا من غير جهة التخصيص فلو لم يحمل على ذلك البعض
وبهذا يسقط ما ذكرتموه هذا مع ان الحجة غير دالة على نفي القول بالحجية في اقل
الجمع ان لم يكن المحتج بها ممن يرى جواز التجاوز في التخصيص الى الواحد لكون
اقل الجمع متيقظا عاما على كل تقدير وعن الثاني بالمنع من عدم الظهور في
الباقي وان لم يكن حقيقة وسند هذا المنع يظهر من دليلنا السابق و
انتفاء الظهور بالنسبة الى العموم لا يضرنا واحتج الذاهب الى انه حجة في
اقل الجمع بان اقل الجمع هو المتحقق والباقي مشكوك فيه فلا يحمل عليه و
الجواب لا نم ان الباقي مشكوك فيه لما ذكرناه من الدليل على وجوب الحمل على
الباقي اصل ذهب العلامة في التهذيب الى جواز الاستدلال بالعام قبل
استقصاء البحث في طلب التخصيص واستقرب في النهاية عدم الجواز ما لم
يستقص في الطلب وحكى فيها كلا من القولين عن بعض من العامة وقد
اختلف كلامهم في بيان موضع النزاع فقال بعضهم ان النزاع في جواز التمسك
بالعام قبل البحث عن المخصص وهو الذي يلوح من كلام العلامة في التهذيب
وصرح به في النهاية وانكر ذلك جمع من المحققين قائلين ان العمل بالعموم
قبل البحث عن المخصص ممتنع اجماعا وانما الخلاف في مبلغ البحث فقال

الأكثر يكفي البحث بحيث يغلب الظن بعدم المخصص وقال بعض أنه لا يكفي
ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه والظاهر أن الخلاف موجود في المقاييس
لنقل حكاية القول بجواز التمسك بالعام قبل البحث عن المخصص عن بعض
المتقدمين ولتفريع الجزئيات باختياره لكنه ضعيف وربما قيل إن مراده
أنه قبل وقت العمل وقبل ظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم إن لم
يتبين الخصوص فذلك وإلا تغير الاعتقاد وينقل عن بعض الحنفية العلماء أنه قال
بعد ذكره لهذا الكلام عن ذلك القائل وهذا أعجز معدود عندنا من مباحث
العقلاء ومضطرب العلماء وإنما هو قول صدر عن غباوة واستمرار
في عناد إذا عرفت هذا فالذي عندي أنه لا يجوز المبادرة إلى الحكم بالعموم قبل
البحث عن المخصص بل يجب التفحص عنه حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه
كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل أن يكون له معارض احتمالا راجحا فإنه
في الحقيقة جزء من جزئياته لأن المجتهد يجب عليه البحث عن الأدلة
وكيفية دلالتها والتخصيص وكيفيته والتخصيص كيفية في الدلالة وقد
شاع الخ حتى قيل ما من عام إلا وقد خص فصار احتمال التخصيص مساويا
لاحتمال عدمه وتوقف ترجيح أحد الأمرين على البحث والتفتيش وإنما
اكتفي بحصول الظن ولم يشترط القطع لأنه مما لا سبيل إليه غالبا
إذ غاية الأمر عدم الوجدان وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لأدى

إلى إبطال العمل بأكثر العمومات احتج مجوز التمسك قبل البحث بأنه لو وجب
طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك بالحقيقة و
بيان الملازمة أن الموجب لطلب المخصص إنما هو التحرز عن الخطأ وهذا المعنى
بعينه موجود في المجاز لكن اللازم أعني طلب المجاز منتف فإنه ليس بواجب
اتفاقا والعرف قاض بحمل الألفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجه
ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامة على مختاره في التهذيب وهو
كالصريح في موافقة هذا القائل فتأمل والجواب الفرق بين العام والحقيقة
فإن العمومات أكثرها مخصوصة كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا
في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقة فإن أكثر الألفاظ محمول
على الحقائق واحتج مشترط القطع بأنه إن كانت المسألة مما كثر فيها الخلاف
والبحث ولم يطلع على تخصيص فالعادة قاضية بالقطع بانتفائه إذ لو كان
لوجد مع كثرة البحث قطعا وإن لم يكن مما كثر فيه البحث فبحث المجتهد فيه
يوجب القطع بانتفائه أيضا لأنه لو أريد بالعام الخاص لنصب لذلك
دليل يطلع عليه فإذا بحث المجتهد ولم يعثر بدليل التخصيص قطع بعدمه والجواب
منع المقدمتين أعني العلم عادة عند كثرة البحث والعلم بالدليل عند كثرة
بحث المجتهد فإنه كثيرا ما يكون المسألة مما تكرر فيها البحث أو بحث فيها
المجتهد فيحكم ثم يجد ما يرجع به عن حكمه وهو ظاهر **فصل الثالث** فيما يتعلق

فصار ضارب موضوعا لمن قام بالضرب ومضروب موضوع لمن وقع عليه الضرب

فيه والموضوع له ايضا عاما وله ان يعين اللفظ او الالفاظ بازاء خصوصيات
الجزئيات المندرجة تحته لانها معلومة اجمالا اذا توجه العقل بذلك
المفهوم العام نحوها والعلم الاجمالي كاف في الوضع فيكون الوضع عاما
لعموم التصور المعتبر فيه والموضوع له خاصا فمن القسم الاول من نوعين المشتقات
فان الواضع وضع صيغة فاعل مثلا من كل مصدر لمن قام به مدلوله وصيغة
مفعول منه لمن وقع عليه وعموم الوضع والموضوع له في ذلك بين ومن القسم
الثاني المبهمات كاسماء الاشارة فلفظ هذا مثلا موضوع لخصوص كل فرد
مما يشار به اليه لكن باعتبار تصور الواضع للمفهوم العام وهو كل مشار اليه
مفرد مذكر ولم يضع اللفظ لهذا المعنى الكلي بل لخصوصيات تلك الجزئيات
المندرجة تحته وانما حكموا بذلك لان لفظ هذا لا يطلق الا على الخصوصيات
فلا يقال هذا ويراد واحد مما يشار اليه بل لابد في الحقيقة من القصد الى خصوصية
معينة فلو كانت موضوعا للمعنى العام لجاز فيه ذلك وكذا الكلام في
الباقي ومن هذا القبيل ايضا وضع الحروف فانها موضوعة باعتبار معنى عام وهو
نوع من النسبة لكل واحد من خصوصياته فمن والى وفي مثلا موضوعات
باعتبار الابتداء والانتهاء والاستعلاء لكل ابتداء وانتهاء واستعلاء
مخصوص بخصوصه وفي معنى الاسم الناقصة وانما الناقصة فلها جهتان وضعها
مما هو عام ومن الاخرى خاص فالعلم بالعكس اذ لا اعتبار فيها من الكلية

فلهم

فائدة في حكم المعنى في الحرفية فكما ان لفظة من موضوعة وضعا عاما لكل ابتداء معين بخصوصه كذلك لفظة
الابتداء ليست بالحدث الذي دلت عليه الا في غير خصوصها واما الماضي فالنسبة ... حدث مثلا موضوعة وضعا عاما
الى الحدث وهو واضح اذا تمهد هذا فنقول ان ادوات الاستثناء لكن
كلها موضوعة بالوضع العام لخصوصيات الاخراج اما الحرف منها فظ
واما الفعل فلان الاخراج به انما هو باعتبار النسبة وقد علمت ان الوضع
بالاضافة اليها عام واما الاسم فلانه من قبيل المشتق والوضع فيه عام
كما عرفت ثم ان فرض امكان عموم الاستثناء الا لكل واحد يقتضي صلاحية
المستثنى لذلك مع التخصيص بامور منها كونه موضوعا وضع الادوات عن
بالوضع العام وهو الاغلب كان يكون مشتقا او اسما مبهما او نحوها
مما هو موضوع كذلك على هذا فان الامرين اريد من الاستثناء كان استعماله
في حقيقة واحتج في فهم المراد منه الى القرينة كما في نظائره فان افادته
المعنى المراد من الموضوع بالوضع العام انما هي بالقرينة وليس ذلك من الاشتراك في شيء لاتحاد الوضع فيه والتعدد في المشترك لكنه في حكمه باعتبار
الاحتياج الى القرينة على ان بينهما فرقا من هذا الوجه ايضا فان احتياج
اللفظ المشترك الى القرينة انما هو لتعيين المراد لكونه موضوعا للمسميات
متناهية بحيث يطلق ويدل على تلك المسميات اذا كان العلم بالوضع
حاصلا ويحتاج لتعيين المراد منها الى القرينة بخلاف الموضوع بالوضع العام

فان مستعملة غير شائعة فقد يكن حصول جميعها في الذهن ولا يعقل
حران البعض لاحتمال نسبة الوضع اليه فحينئذ اما القرينة انما هو الاخير
لافادة التعيين ومنها كونه من الالفاظ المشتركة بحيث يكون حقيقة
للعود الى الاخيرة باعتبار وللجميع باعتبار اخر فحكمه حكم المشترك وقد
اتضح بهذا بطلان القول بالاشتراك مطلقا فانه لا تعدد في وضع المفردات
غالبا كما عرفت ولا دليل على كون الهيئة التركيبية موضوعة وضعا متعددا
لكل من الامرين كما ظهر فساد القولين بالعود الى الجميع مطلقا والى الاخيرة
مطلقا مع كون الوضع في الاصل للاعم وعدم ثبوت غيره فنقول اتضح المختار بوجوه
الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلمانى والق احدقا في الا
واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب عن اراده استثناء الواحد من الجملتين او من
جملة واحدة والاستفهام للجنس الا مع ايهام اللفظ واشتراكه الثانى
ان الظاهر من استعمال اللفظ في المعنيين المختلفين من غير ان تقدم دلالة
على انه يتجوز به في احدهما انه حقيقة فيهما ولا خلاف في انه وجد في
القران واستعمال اهل اللغة استثناء التعقب جملتين عائدا اليهما تارة والى
الاخيرة تارة اخرى وانما يدعى من خصه بالاخيرة انه اذا عاد اليهما فلدلالة
دلت ومن ارجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التى تليه فلدلالة وهذا من
المجاهرة فاعتراف بانه مستعمل في الامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون

[margin note:] وفيه انه لزم الالتفات ... الا ان يقال ... المشتركة باستعمال الكلمة في اكثر من معنى واحد ... [illegible]

تعقب الاستثناء الجملتين محتملا رجوعه الى الاقرب كما انه محتمل للعموم
لمرورد حقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة
منفصلة الثالث انه لا بد في استثناء المتعقب بجملتين من ان يكون اما
راجعا اليهما معا او الى واحدة منهما لانه من المحال الا ان يكون راجعا الى
شيء منهما وقد نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه
دلالة على وجوب ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده
الى الاقرب اليه من الجملتين من غير تجاوز لهما فلم نجد فيه ما يوجب القطع
على اختصاصه بالجملة التى تليه دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع في كل
واحد من الامرين ان نتوقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة
الرابع ان القائل اذا قال ضربت غلمانى واكرمت جيرانى واخرجت
زكوتى قياما او في صحاري وسائر او في مكان كذا احتمل ما عقب به ذكره
من الحال او ظرف الزمان او ظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق
به جميع ما تقدم من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه
وليس مع شك ان يقطع على ان العامل فيما عقب به ذكره الكل او البعض
الا بدليل غير الظاهر فكذا يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان
كل واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة
في الكلام يأتى بعد تمامه واستقلاله فكما ليس لاحد ان يركب الى

عن الاول المنع من ثبوت الحكم في الاصل بل هو مختص كالتمني في الاستثناء
ولو سلم فهو قياس في اللغة وعن الثاني انه قياس كالاول وعن الثالث
بان ذكر المشيئة عقيب الكل ليس باستثناء ولا شرط والا لما كان يستقيم
لكان فيه بعض حروفه ولو كان شرطا على الحقيقة لما صح دخوله على الماضي
وقد يذكر المشيئة في الماضي فيقول القائل حججت وزرت ان شاء الله تعالى
وانما دخلت المشيئة في كل هذه المواضع لبعض الكلام عن النفوذ والمضي
لا لغير ذلك فان قيل كيف اقتضى تعقب المشيئة الكل من جملة وتوقف حكم الجميع
ولم يختص التعلق بالاخيرة فقط قلت لولا نقلهم الاجماع على ذلك لكان
القول باحتماله ممكنا لكنهم نقلوا الاجماع الا انه على ان حكم الجميع يقف وعن
الرابع ان صيغة الجمع لا يوجب ظهوره فيه وانما يقتضي التجوز لذلك
بل لانه موضوعة للشمول والاستغراق وجوبا فلذلك تشبيهه به في
العموم وانما يحسن ان يشبه بالجمع المنكر فانه صالح للجميع ومع ذلك ليس بظاهر
فيه ولانه شبيه ما يصح انه من مراتب الجمع الاثنين ان القائل اذا قال رأيت
رجالا كان كلامه صالحا لارادة البيض والسود والطوال والقصار ولا
يظهر منه مع ذلك انه اراد كل من يصلح في اللفظ وعن الخامس انهم كما
يرثون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم في اخر
الجمل بل ربما من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك ربما يدل الاستثناء

من الجملة

من الجملة الاخيرة فقط فلا بد من القرينة والحكم بالاختصاص وعدمه وعن
السادس ان اعتبار اتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة
الى اللواحق كالشرط والاستثناء والمشيئة انما هو الصيغ اللحوق والتاخير
فيه ليتغير حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورته ظاهرة في التعلق
بجميعه وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر واحتج من خصه بالاخيرة
بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على مخالفة الحكم
الاول فالدليل يقتضي عدمه ترك العمل به في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها
اقرب ولانه لا قائل برجوعه الى غير الاخيرة خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع
الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه ولو استقل لما علق بغيره
ومتى علقناه بما يليه استقل وانما فلا معنى لتعليقه بما بعد عنه اذ لو جاز
مع افادته استقلاله ان يتعلق بغيره لوجب فيه لو كان مستقلا بنفسه
ان يتعلق بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان يحمل على عمومه وظاهره
الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك والجملة التي يليها الاستثناء الجملة الا
للضرورة ولم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة الرابع انه لو رجع الاستثناء
الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء الى الجميع لزم مخالفة الاصل وان
لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز تعدد العامل

مخصصا

على سعول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله حجة للذكر لمنع

المؤثران المستقلان على الاثر الواحد انى مسى انه لا اقلا فشان

الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فنقول ان الفاسق ضرب على ان

الاستثناء الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي تليه دون ما

تقدمها فكذا في غيرها ودفعا للاشتراك لنا اسى ان النظام من دأب المتكلم

انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها كما لو

سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام فكما ان السكوت

يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية

حايلة بين الاستثناء وبين الاولى فيكون مانعا من تعلقه بها والجواب

عن الاول انه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء للاصل انه موجب

للتجوز في لفظ العام والاصل فلا حجة صحة لكن في تعليقه بمخالفة الحكم الاول

فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم كما في القول بان الاستثناء اخراج

من اللفظ بعد ارادة تمام معناه وقبل الحكم والاسناد كما هو راى المحققين الحنفية

فقط وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة عبارة

عن الباقي فله اسمان مفرد ومركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه

ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مذهب اكثر المتقدمين

فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة لحكم الحقيقة وقوله

الاول

ان ترك الحمل بالجميع يعني الاصرار في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية

هزرة ان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة مما

لا يداينه شوب الريب ولا تعتريه شبهة الشك وتعلق الاستثناء بالاخيرة

في الجملة مقطوع به فتعيين ترك الحمل بالاصل في دفع محذور الهذرية فضول بل

غفلة وذهول لان دفع الهذرية لو صح بمجرده سبب للخروج عن الاصل لقيل

الاستثناء وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه بل

غيره من اللواحق الخ والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر من

المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا اي ارادة العموم

والاستثناء مخالف لهذا الاصل يعني الظاهر او مستصحب في الارادة

فترجيح المنع اليه ظاهر لان الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام

ان يلحق به ما شاء من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم

بارادة المتكلم ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ ويقتضي جواز ارادة غيره ولو

كان صدور اللفظ بمجرده مقتضيا للحكم على الحقيقة لكان التصريح بخلافه

قبل فوات وقته منافيا له ووجب رده ويجري ذلك الى الاخيرة ايضا ولا

يجدي في دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق و

قبولها مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان لمريد العدول عن الظاهر

ان يأتي بدليله في اثناء اشتغاله بالكلام حيث شاء منه ما لم يقع الفراغ منه

[illegible]

لم يتمسك بسبع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء محل الاحتمال نعم لما كان الغرض قد
يتعلق بتخصيص الاخيرة فقط كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار في
اللفظ صالح لكل واحد من الامرين لم يحصل الجزم بالمقصود لما الكل الا بقرينة
وكان تعلقها بالاخيرة متحققا لزومه على كلا التقديرين وصح التمسك في انتفاء
التعلق بالبواقي بالاصل الا ان تعميم الذي تقدم عنه وتيسر زمام القول بالاختصاص
بالاخيرة في شيء وان قدر عروض اشتباه فيه عليك فاستوضحه بالتدبر في صيغة
الامر فانها على القول باشتراكها بين الوجوب والندب اذا اوردت مجردة عن
القرائن تدل على الندب وذلك لان قرضا ما كون الفعل راجحا امرا متيقن به فاراد
عليه مشكوك فيه فيتمسك في نفيه بالاصل لكونه زيادة في التكليف عن انتفاء
القرينة على ارادته كان استعمال اللفظ فيه واقعا في محله من شبهة بالاعتبار كالعلم
من ذهب الى كونه حقيقة في الندب فقط وهذا ما يفرق به بين القولين حيث
ان الاحتياج القرينة بحسب الحقيقة على القول بالاشتراك انما هو بحمل على الوجوب
وهذا الذي عنه من يقول بانها حقيقة في الندب وجعله بعض الاصوليين القول
بالاشتراك في فرق الوقف انما هو بالنظر الى نفس اللفظ حيث لا يقطعوا على ارادة
الندب بخصوصه منه وذلك لا ينافي الدلالة عليه بالاعتبار الذي ذكرناه و
حال ما نحن فيه هكذا فانا لا نعلم اقتصار المتكلم الكل او الاخيرة وحدها لكنا
نعلم ان الاخيرة مقصودة على كل حال فالشك في قصد غيرها ولو فرض ان المتكلم

بلغ

نصب قرينة على ارادة الكل لكن خارجا عنه ناقلا من موضع اللفظ ولا
عادلا عن حقيقته بل كان مستعملا له فيما هو موضوع له عموما وعلم من قال
بالاختصاص بالاخيرة ان يكون المتكلم باراده تعليق الباقي متجوزا ومستعملا من
موضوع اللفظ الى غيره وهذا الجيد جدا بعد ما علمت من عموم الوضع في المفردات
وانتفاء الدليل في كلامه وفي الواقع على كون الهيئة التركيبية للتعلق بالاخيرة — موضوعة
فقط على انه لو ثبت ذلك لاشكل جواز التجوز بها في الاخراج من الجميع لتوقفه
على وجود العلاقة وفي تحققها نظر وقد مر ان علاقة الكل والجزء بالنسبة الى
استعمال اللفظ الموضوع للجزء في الكل ليست على اطلاقها بل لها شرائط هي
ههنا مفقودة والجواب عن الثاني ان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة
انما يقتضي عدم القطع بالتعلق بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا
وعند السيد ره محتمل لا واجب واما قوله لو جاز مع ارادته واستقلاله آه فظاهر
البطلان لان ما يستقل بنفسه لا يتعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز ان
يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من اي نوع حصول الاستقلال
بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما قال السيد ره بشرح
الاية الحجة في جملة جوابه عنها وهذه الطريقة ترجع المستدل بها ان لا
يقطع بالظاهر بغير دليل على ان الاستثناء يتعلق بما
تعلق بالمتقدم ويقتصر ان يتوقف في ذلك كما نذهب نحن اليه لانه بلا دليل

لنقص ان كحذف ما لو حلف و راجعا الى ما يليه فقط فانه يرد الا فرار الى الشبهة
فيفيد وذلك ظ ومن لم يكن في المنع من انه لم ينقل عن الاولى الا الحد استيفاء
عرضه منها ومع جواز ان يتسامح فيه وبه يعلم فساد القول بكيلولة الجملة
الثانية بين الاستثناء وبين الاولى في الصورة فاذا عرفت ذلك كله
فاعلم ان حكم نظير الاستثناء من المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث يصح الكون
منه حكم الاستثناء خلافا وترجيحا وحجة وجوابا فان البعض ممن قال بعود
الاستثناء الى الاخيرة حكم بعود الشرط الى الجميع لكنه فاسد والامر فيه بين
وانت اذا امعنت النظر في جميع ما سبقت الشبهة عليك طريق لو شاء الله
وتمييز المحق عن المرتاب فصل ذهب جمع من الناس الى ان العام اذا تعقبه
ضمير يرجع الى البعض ما يشاء له كان ذلك تخصيصا له واختاره العلامة في ير و
حكى المحقق ره عن الشيخ انكار ذلك وهو قول جماعة من العامة واختاره التوقف
ذو فقه العلامة ذهب وهو مذهب ابي تقرره وله امثلة منها قوله تعالى والمطلقات
يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ثم قال تعالى وبعولتهن احق بردهن والضمير في ردهن
للرجعيات فعلى الاول يختص الحكم بالتربص في الكل في الثاني لا يختص بل يبقى على عمومه
للرجعيات والبائنات وعلى الثالث يتوقف وهذا هو الاقرب لنا ان ذكر
من احتمالي التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول فلان اللفظ العام حقيقة
في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز كما عرفت وهو ظ واما الثاني فلان تخصيص

الضمير

الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ اوضعه على المطابقة للمرجع فاذا
خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان سلوكا لسبيل الاستخدام فان
من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى المجازي ولا كن فيه شاذ اذ
قد فرض ارادة العموم من المطلقات وهو احد معنييه الحقيقي واريد من ضميره المعنى
المجازي اعني الرجعيات واذا ظهرها فلا بد في الحكم بترجيح احد المجازين على
الاخر من مرجح والظاهر انتفاؤه فيجب الوقف فان قلت تخصيص العام اعني المظهر
وضميره ورتبة مجاز يستلزم تخصيص الضمير وهو درتبة فلا كذلك العكس فان تخصيص
الضمير لا يتعدى الى العام والا يقتضي مجازيته فبان ان المجاز اللازم من عدم التخصيص
ارجح مما يستلزم التخصيص لكون الاول واحدا والثاني متعددا قلت في انه
على ان وضع الضمير لما كان المرجع ظاهرا فيه حقيقة له لا لما يراد بالمرجع وان كان
معنى مجازيا له فانه مع تحقق المجاز في المظهر الضمير على تقدير تخصيص العام لكونه مرادا به
منه في المرجع حقيقة وذلك ضعف التحقيق والاظهر انه وضعه لما يراد بالمرجع
فاذا اريد بالعام الخصوص لم يكن الضمير على ما يستلزم تخصيصه وهو ورتبة مجازا فليس
هناك الا مجاز واحد على التقديرين ومما قيل من ان اللازم لعدم التخصيص هو
الاضمار لان التقدير في الاية وبعولة بعضهن وكذا في نظائرها والمانع التخصيص
فهو اللازم وقد تقرر ان التخصيص خير من الاضمار فضعفه ظ لعدما قررناه اولا
حاجة الى اضمار البعض بل يتجوز بالضمير والتعارض انما هو بين التخصيص والمجاز

[illegible]

والخلاف فيه وان ذهب بعضهم الى رجحان التخصيص احتج الاولون بان في
تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له تنقيض من لفظ الضمير للمرجوع اليه وانه يبطل جوازه
منع لبطلان المخالفة مطلقا كيف وباب المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع قالوا ثانيا
ومتابعته ان اللفظ عام فيجب اجراؤه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد
اختصاص الضمير العائد به لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل
برأسه فلا يلزم من خروج احدهما عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر وصيرورته
كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحية فان اجراء الضمير على حقيقته التي هي الكلمة
المطابقة للمرجع يستلزم تخصيص المرجع لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز
في لفظ العام فلا يكون القرائن مجازية الضمير بتقدير اختصاص التخصيص به وبقاء
المرجع على حاله في العموم ولم يكن ثم وجه ترجيح لاحد المجازين فيجب الالتزام
التوقف **فصل** لا ريب في جواز التخصيص العام بمفهوم الموافقة وفي جوازه
بما هو حجة من مفهوم المخالفة خلاف والاكثر على جوازه وهو الاقوى لنا انه دليل
شرعي عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص
انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على الخصوص وذلك
منتف ها هنا لان الخاص ارجحية الا قوى ظاهرة وليس الامر ها هنا كذلك فان المنطوق اقوى دلالة من
المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته ومع فقد يجب حمله عليه و
الجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص اقوى من دلالة مفهوم

المخالفة

المخالفة مطلقا بل التحقيق ان اغلب صور المفهوم التي هي حجة او كلها تقصر
في القوة عن دلالة العام على خصوصيات الافراد سيما اذا شاع تخصيص
العمومات **فصل** لا خلاف في جواز تخصيص الكتاب بالمتواتر وجهه ظاهر
واما تخصيصه بالخبر الواحد على تقدير العمل به فالاقرب جوازه مطلقا وبه قالت العلامة
وجمع من العامة وحكي المحقق رحمه الله عن الشيخ وجماعة انكاره مطلقا وهو مذهب سيد المرتضى
فانه قال في انما يعلم في كلامه ما يدل على انا لو سلمنا ان العمل قد ورد الشرع به لم يكن في ذلك
دلالة على جواز التخصيص به ومن الناس من فصل فاجازه ان كان العام قد خص من قبل
بدليل منفصل سواء كان قطعيا او ظنيا وتوقف بعضهم والبه يميل المحقق لكنه
بناه على منع كون الخبر الواحد دليلا على الاطلاق لان الدلالة على العمل به الاجماع
على استعماله فيما لا يوجد عليه دلالة فاذا وجدت الدلالة القرآنية سقط وجوب
العمل به لنا انهما دليلان تعارضا فيجب الجمع بينهما ولا وجه له الا ذلك ولا ريب ان
ذلك لم يحصل الا مع العمل بالخاص اذ لو عمل بالعام بطل الخاص ولغي بالمرة احتجوا
للمنع بوجهين **احدهما** ان الكتاب قطعي والخبر الواحد ظني والظني لا يعارض
القطعي لعدم مقاومته له فيلغى **وثانيهما** انه لو جاز التخصيص به لجاز النسخ به و
التالي باطل اتفاقا فالمقدم مثله بيان الملازمة ان النسخ نوع من التخصيص
فانه تخصيص في الازمان والتخصيص المطلق اعم منه فلو جاز التخصيص
بالخبر الواحد لكانت العلة اولوية تخصيص العام على الغاء الخاص وهو قائم

ان ... [illegible] ... بالخبر الواحد ... [illegible]

في النسخ والجواب عن الاول ان التخصيص وقع في الدلالة لانه رفع للدلالة
في بعض الموارد وهي ظنية وان كان المتن قطعيا فلم يلزم ترك القطعي
بالظني بل هو ترك الظني بالظني وبتقرير اخر وهو ان عام الكتاب وان كان
قطعي النقل لكنه ظني الدلالة وخاص الخبر وان كان ظني النقل لكنه قطعي الدلالة
فصار لكل قوة من وجه وضعف من وجه فتساويا فتعارضا فوجب الجمع بينهما وعن الثاني
الاجماع الذي ادعيتموه هو الفارق بين النسخ والتخصيص مع ان التخصيص
اهون من النسخ ولا يلزم من تاثير الشيء في الضعيف تاثيره في القوي فليتامل
حجة المفصلين ان الخاص ظني والعام قطعي فلا تعارض الا ان يضعف العام
وذلك عند الفرقة الاولى بان يدل دليل قطعي على تخصيصه فيصير مجازا وعند
الفرقة الثانية بان يخص بمنفصل لان المخصص المنفصل مجاز عنده دون المتصل
والقطعي ترك بالظني اذ ضعفت بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان ليس الاجمع
مراتب التجوز بالجواز مراد دون اخر وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع
فالجواب مثل ما تقدم فان التخصيص يقطع في الدلالة وهي ظنية فعدها فيه
قطعية المتن ووجه التوقف ان كلا منهما قطعي من وجه وظني من اخر كما ذكرنا
فوقع التعارض فوجب التوقف والجواب ترجيح الخبر بان في اعتباره جمعا بين
الدليلين واعتبار الكتاب ابطال للخبر بالكلية والجمع اولى من الالغاء ولا
رفع ما قاله المحقق هنا نعم ما ذكره في مقام تخصيص الاخبار الثابت نقلا

فائدة

فائدة في بيان العام مع الخاص اذا ورد عام وخاص متنافيا الظاهر فاما ان
يعلم تاريخهما اولا والاول اما متقارنين اولا والثاني اما ان يتقدم العام او
الخاص فهذه ثلاث اربعة الاول ان يعلم الاقتران ويجب بناء العام على
الخاص بلا خلاف يعلم وبه والثاني ان يتقدم العام فان كان ورود
الخاص بعد حضور الوقت العمل بالعام كان ناسخا له وان كان قبله بني
على جواز بيان تاخير العام فمن جوزه جعله تخصيصا وبيانا له كالاول وهو
الحق ومنع المجوزين بين قائل بانه يكون ناسخا وهو من لا يشترط في جواز
النسخ حضور وقت العمل وبين راد له وهو المانعون والثالث ان يتقدم الخاص و
الاقوى ان العام يبنى عليه وفاقا للمحقق والعلامة واكثر الجمهور وذهب
قوم انه يكون ناسخا للخاص وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام
علم الهدى وصرح ابو المكارم ابن زهرة لنا انهما دليلان تعارضا والعمل
بالعام يقتضي الغاء الخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به و
نسخه ان كان بعده والعمل بالخاص فانه انما يقتضي رفع دلالة
العام عن بعض جزئياته وهذا مجاز فيما عداه وهو اهون عند ذلك المجاز من
فكان اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير تاخره عن وقت
العمل بالخاص يقتضي نسخه والنسخ كالتخصيص في الازمان فليس التخصيص في
الاعيان بالعام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر لان مرجحة

النسخ النسبة الا التخصيص بالمنفصل المعروف لا امتناع لا نكارهم ومجرد
الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضى المساوات كيف وقد
منع التخصيص في الشيوع والكثرة الواحدة وقيل بعده ما من عام الا وقد خص كا في
حجة القول بالنسخ وجهان الاول ان القائل اذا قال اقتلوا زيدا ثم قال لا
تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا الى ان يأتي
على الافراد واحدا بعد واحد وهذا اختصار لذلك المطول المطول وجهان لذلك
المختصر ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو
بمثابته والثاني ان المخصص للعام بيان له فكيف يكون متقدما عليه والجواب
عن الاول المنع من التساوي فان تعديد الجزئيات وذكرها بالتنصيص فيه منع من
تخصيص بعضها لانه من المناقضة بخلاف ما اذا كانت مذكورة باللفظ العام
فان التخصيص ح ممكن فلذا لا يصار الى النسخ لان الاجماع على اولوية التخصيص بالنسبة
اليه ولان النسخ رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون
من الرفع وعن الثاني بانه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون
بيانا لمراد بكلام ليكون بيانا لمراد بكلام آخر يرد بعده وتحقيقه انه يتقدم
ذاته ويتأخر وصف كونه بيانا ولا حجر فيه اذ غايته الى ان يلزم ان المحقق عنه
نقله لمقول بالنسخ هنا عن الشيخ علته بانه لا يجوز تاخير البيان وكانه يريد
به عدم جواز خلو العام عند ارادة التخصيص عن الدليل عليه مع الحاجة البيان

وان

وان لا فلعله يمنع لجعل صورة التقديم من تاخير البيان والجواب عن هذا التعليل
اولا انا لا نسلم عدم جواز تاخير البيان وثانيا انه على تقدير سبق الخاص
لا يكون البيان متاخرا ولم يتعرض السيدان هنا للدليل على ما صار
اليه ولعله مثل احتجاج الشيخ فانهما اشترطا ان الاقتران في التخصيص القسم الرابع
ان يجهل التاريخ وعنه انه يعمل بالخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن
احد الاقسام السابقة وقد بينا ان الحكم في الجميع العمل بالخاص ومن قال ان
الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور الوقت العمل بالعام كان مخصصا وان ورد
بعده كان ناسخا وح ان كان قطعيين او ظنيين او العام ظنيا و
الخاص قطعيا وجب ترجيح الخاص في الفرد وهو بين ان يكون ناسخا ومخصصا
وان كان العام قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا
وعلى الاول يعمل بالخاص واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد
الخاص مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا
وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم على العام والجواب
ان حقيقة النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل وحقيقة
التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل يقتضي عدمه الا
ان يقال ان وجود دليل الشرط وعدمه عند عدم شرط فقد يصح حقيقة
النسخ المعارضة فيتعين التخصيص لانتفاء المعارض بمثله فنقول ان

جهة التخصيص شرط الورود لدى من قبل حضور وقت العمل وذلك غير
معلوم حيث يحتمل ان يكون فيتمسك في نفيه بالاصل ويلزم منه نفي المشروط
الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على
النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم ولا يصار
الى النسخ الا حيث يمتنع التخصيص كما في صورة تأخير الخاص عن وقت العمل
فان التخصيص يمتنع ح لاستلزامه تأخير البيان عن وقت الحاجة وهو
غير جائز وهذا يقتضي المصير الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط
انما هو في العدول عنه لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول
[illegible]
المانع فيجب الحكم بالتخصيص ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فلا نكلف
يتحقق بما اذا كان العام قطعيا والخاص ظنيا فليتحقق التوقف اذ ما علمه
من الصورة [illegible] لتحقيق التوقف في تقديم الخاص
بقول مطلق لتردده بين ما ذكره من الامور [illegible] الصورة من
البين ويبقى التقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل
وان قصرت عبارته عن تاديته الا انه سوق كلامه يأباه هذا ويتقرر الكلام
الا اثر لهذا الاشكال على تقدير ثبوته عندنا [illegible] الا ان جهل
التاريخ لا يكون الا في الاخبار واحتمال النسخ انما في النبوي [illegible] تصريح
عنه [illegible] جهل التاريخ وارتفاع الحكم

احدهما

احدهما ادتأخيره وهذا لا يليق بعموم الكتاب فان تاريخ نزول آيات القرآن
مضبوط محصور لا خلاف فيه وانه يصح تقديره في اخبار الاحاد الا بالمعاهد الاعلام
التي ربما يعرض فيها هذا ومن لا يذهب الى العمل باخبار الاحاد فقد سقطت
عنه كلفة هذه المسئلة فان تكلم فيها فعلى طريق الفرض والتقدير والذي
يقوى في نفوسنا اذا فرضنا ذلك التوقف عن البت والرجوع الى ما يدل
عليه الدليل من العمل باحدهما اشهر كلامهم وما ذهب اليه من التوقف ايضا هو
مذهب من ذهب الى النسخ في القسم السابق ووجهه بعد ملاحظة البناء على
مذاهبهم هناك ظاهر لان الخاص ح بين ان يكون مخصصا او منسوخا
ولا ترجيح لاحدهما فيتوقف **المطلب الرابع** في المطلق والمقيد والمجمل
والمبين **اصل** المطلق هو ما دل على شايع في جنسه بمعنى كونه حصة محتملة
لحصص كثيرة مما يندرج تحت امر مشترك والمقيد خلافه فهو ما يدل لا على
شايع في جنسه فالمطلق المقيد على معنى اخر وهو ما اخرج من شياع مثل رقبة
مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها اخرجت
عن الشياع بوجه ما حيث كانت شايعة بين المؤمنة وغير المؤمنة فازيل ذلك
الشياع عنه وقيد بالمؤمنة فهو مطلق من وجه ومقيد من وجه والاصطلاح
الشايع في المقيد هو الاطلاق الثاني واذ اعرفت هذا فاعلم انه اذا ورد
مطلق ومقيد فاما ان يختلف حكمهما نحو اكرم هاشميا جالس هاشميا

علمه ولا يحمل احدهما على الاخر بوجه من الوجوه اتفاقا سواء كان مختلفا با المتضمن للحكم من جنس واحد بان كانا امرين او نهيين ام لا كما يكون احدهما امرا والاخر نهيا وسواء اتحد موجبهما او اختلف الا في مثل ان تقول ان ظاهرت فاعتق رقبة وتقول لا تملك رقبة كافرة فانه يقيد المطلق بنفي الكفر وان كان الظهار والملك مختلفين لتوقف الاعتاق على الملك وانه ان لا يختلف بل اتحد حكمهما اي شيء الحكم فيهما حكما واحدا فاما ان يتحد موجبهما او يختلف وان اتحد فاما ان يكونا مثبتين او منفيين فهذه اقسام الثلثة الاول ان يتحد موجبهما مثبتين مثل ان ظاهرت فاعتق رقبة ان ظاهرت فاعتق رقبة مؤمنة فيحمل المطلق على المقيد اجماعا لقلة تنية ويكون المقيد بيانا للمطلق لا نسخا له تقدم عليه او تاخر وقيل نسخ له ان تاخر المقيد فههنا مقامان حمل المطلق على المقيد وكونه بيانا لا نسخا اما الاول فلان حمل المطلق على المقيد فيه جمع بين الدليلين لان العمل بالمقيد يلزم منه العمل بالمطلق والعمل بالمطلق لا يلزم منه العمل بالمقيد لصدقه على غير ذلك المقيد و بهذا استدل القوم وهو ضعيف جدا اضعف التجوز في المقيد بارادة الندب اعني كونه افضل الافراد بارادة الواجب التخيري وكذا لو لم يكن ضعف التجوز بما ذكرناه ضعيفا ولكنه كان مرجوحا بالنسبة الى التجوز في لفظ المطلق بارادة المقيد منه اذ مع ورود الاحتمالين فيشكل الحكم بترجيح احد

المجازين

المجازين من تخصيص النفار في المقيد للشك قطعا او التوقف في بقاء المطلق سليما عن المعارض وثانيا فلان البعض من الاحكام في نية واجب عنه بانه لما ان حمله على المقيد يقتضي تيقن البراءة والخروج عن العهدة بخلاف الفاؤه على اطلاقه فانه لا يحصل معه ذلك اليقين وقد اخذه بعضهم دليله على الحكم مستقلا مع الدليل الاخر من غير تعرض للاشكال وهو كما ترى واما انه بيان لا نسخ فلانه نوع من التخصيص في المعنى فان المراد من المطلق كرقبة مثلا اي فرد كان من افراد الماهية فيصير عاما الا في انه على البدل ويصير تخصيصه بنحو المؤمنة تخصيصا واخراجا لبعض المسميات من ان يصح بدلا فالتقييد يرجع الى نوع من التخصيص فيشبه تقييد المطلق فاتحكم حكم التخصيص فكما ان الخاص المتأخر بيان للعام المتقدم وليس بناسخ فكذا المقيد المتأخر فحيث الكذب الا كونه ناسخا مع التأخر بانه لو كان بيانا للمطلق لكان المراد بالمطلق حـ هو المقيد فيجب ان يكون مجازا فيه وهو فرع الدلالة وانه ممنوع اذ المطلق لا دلالة له على المقيد اصلا والجواب ان المعنى المجازي انما يفهم من اللفظ بواسطة القرينة وههنا المقيد فيجب حصول الدلالة والفهم بعده لا قبله وما ذكر بموه انما يتم لو وجب حصولهما قبله وليس الامر كذلك وسيأتي لهذا مزيد تحقيق فتفحص عن قريب الثاني ان يتحد موجبهما منفيين فيعمل بهما اتفاقا مثل ان تقول في كفارة الظهار لا تعتق المكاتب ولا تعتق المكاتب الكافر

حيث لا يقصد الاستغراق كما اذا اشترى اللحم فقد يجزئ اعتاق المكاتب
صلاة الثالث ان كيف وجوبها كالاطلاق الرقبة في كفارة الظهار د
لتقييدها في كفارة القتل وعندنا انه لا يحمل على المقيد لعدم المقتضي له
وذهب كثير من الحنفية الى انه يحمل عليه قياسا مع وجود شرائطه ومنها تعذر
من بعضهم الحمل عليه مطلقا وكله باطل باستيفاء الاخير اصل المجمل ما لم تتضح دلالته
ويكون فهمه لفظا مفردا او مركبا او الفعل فحيث لا يقترن به ما يدل على
وجه وقوعه واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة
كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار لتردده بين الفاعل والمفعول
اذ لولا الاعلال لكان مختير بكسر الياء للفاعل وبالفتح للمفعول فيتغير
واما اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح
لتردده بين الزوج والولي وكما في مرجع الضمير حيث تقدمه امران يصلح
لكل واحد منهما كضرب زيد عمرا وضربته لتردده بين زيد وعمرو وكما
كالمخصوص بمجهول نحو قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم ان تبتغوا باموالكم
محصنين فان تقييد الحل بالاحصان مع الجهل به اوجب الاجمال فيما جعل
وقوله تعالى احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم اذ جهلت فهنا
فوائد الاولى ذهب بعضهم وجماعة من العامة الى ان الاية المسوقة في
قوله تعالى والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار اليد وقيل

باعتبار القطع والاكثرون على خلاف ذلك وهو الاظهر لنا ان المتبادر
من لفظ اليد عند الاطلاق هو جملة العضو الى المنكب فيكون حقيقة
فيه وظاهر انه هو المستعمل فيه ويتبادر البعض من لفظ القطع
الابانة للشيء عما كان متصلا به فهو ظاهر فيه فيرتفع الاجمال احتج الشيد
بان اليد تقع على العضو بكماله وعلى الاصابع وان كان لها اسماء تخصها
فيقولون غوصت يدي في الماء الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى
المنكب والطيبة لكذا بيدي واخذه بانامله وكتبت بيدي وانما كتبت
باصابعه قولنا يده مجرى قولنا انسان كاطلقه قوم لان الانسان
يقع على جملة كشخص كل بعض منها باسم من غير ان يقع انسان على الجزء
كما يقع اسم يد على كل بعض من ذا العضو واحتج معتبر القطع بالضرورة مع ذلك
بان القطع يطلق على الابانة وعلى الجرح يقال لمن جرح يده بالسكين قطع
يده فحصل الاجمال والجواب عن الاول ان الاستعمال يوجد مع الحقيقة
والمجاز ولفظ اليد وان كان مستعملا في الكل والبعض الا ان فهم
ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك آية كونه مجازا فيه والفرق
الذي ادعاه بين لفظ اليد ولفظ الانسان غير مقبول بل الجامع كان
في تبادر الجملة عند الاطلاق وتوقف ما سواها على القرينة وان كان
مستعمل اليد في الابعاض متعارفا دون الانسان فان ذلك بمجرده لا يقتضي

الاجمال بل لا بد من كونه ظاهرا في الكل بحيث لا يسبق احدهما كغيره
الى الفهم والواقع خلافه وعن الاخير بمثله فانا نقد منعنا ان القطع ظاهر
في الابانة **الثانية** عند جماعة في المجمل نحو قوله لا صلوة الا بطهور و
لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام لمن لم يبيت الصيام من الليل لا نكاح
الا بولي مما ينفي فيه الفعل ظاهرا وقيل ان كان المنفي الفعل شرعيا
كان في ان شئت المذكورة او لغوية ذا حكم واحد فلا اجمال وكان لغوية له
اكثر من حكم فهو مجمل والحق انه لا اجمال مطلقا قال الشارح لنا انه اذا ثبت كونه
حقيقة شرعية في الصحيح من هذه الالفاظ كان معناه لا صلوة صحيحة ولا
صيام صحيحة ونفي المسمى ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزاء وانه
جزاء ان يعرف نفي الارادة فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية
كما هو الظاهر ونقول فان ثبت له حقيقة عرفية وهو ان مثله يقصد منه نفي
الفائدة والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة
الا لله كان متعينا للنفي ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فنقول
انه يحمل على نفي الصحة وان كان كلاما لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى
بخلاف ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة المتعذرة وكان
ظاهرا فيه فلا اجمال لا يقال هذا اثبات اللغة بالترجيح وهو باطل لانا نقول
ليس هو منه وانما هو ترجيح احد المجازات بكثرة التعارف ولذلك

يكون

يكون كالعدم اذا كان بلا منفعة احتج الاولون بان العرف في مثله
مختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما و
لزم الاجمال والجواب ان اختلاف العرف والفهم ان كان فانما هو باعتبار
اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال فكل صاحب مذهب يحكم على ما هو الظاهر
فيه عنده لا انه متردد بينهما فهو ظاهر عند كل احد لا مجملا لا انه ظاهر عنده لكل في شيء
ولو سلمنا التسليم ترددها بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة راجح لما ذكرنا
من اقربية الى نفي الذات حجة المفصل ان انتفى الفعل الشرعي يمكن لفوات
شرطه او جزئه فيحمل النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا في الحكم
حكم اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان الفضيلة
والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال والجواب ظاهر مما قدمناه
فلا نعيده **الثالثة** ذكر بعضهم انه لا اجمال في التحريم المضاف الى الاعيان
نحو قوله تعالى حرمت عليكم امهاتكم وخالف فيه الكرخي والحق الاول لنا ان
من استقرأ كلام العرب علم ان مرادهم في مثله حيث يطلقونه انما تحريم
الفعل المقصود من ذلك كالاكل في المأكول والشرب في المشروب واللبس
في الملبوس والوطئ في الموطوء فاذا قيل حرم عليكم لحم الخنزير او الخمر او الحرير
او الامهات فهم ذلك منه سبق الى الفهم منه فهو متضح الدلالة فلا اجمال
احتج المخالف بان تحريم العين غير معقول فلا بد من اضمار فعل يصح تعلق

له والا فعلى كثرة ولا يكون اختيار كلها لان ما يقدر للضرورة يتقدر
بقدرها فيتعين اختيار البعض ولا دليل على خصوصية شيء منها فلا دلالة
على البعض المراد عن وضحه وهو معنى الاجمال ... المنع من عدم
الدلالة على ذلك البعض لما عرفت من دلالة العرف على ارادة المقصود
من مثله ... ليس تحقيقا ... فهو متضح الدلالة سواء ... نحو
... انه بكل شيء عليم او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير بيانا وينقسم كالمجمل
الى ما يكون قولا مفردا او مركبا والى ما يكون فعلا على الاصح وللبعض الكثير
خلاف في الفعل ضعيف لا يعبأ به فالقول من الله سبحانه ومن الرسول ص
وهو كثير كقوله تعالى صفراء فاقع لونها تسر الناظرين فانه بيان لقوله تعالى
ان الله يأمركم ان تذبحوا بقرة في اظهر الوجهين وكقوله ص فيما سقت
السماء العشر فانه بيان لمقدار الزكوة المأمور بايتائها والفعل من الرسول
كصلوته فانها بيان لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله تعالى
ولله على الناس حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة
... وتارة بنصه كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
... بالدليل العقلي كالو ذكر مجملا وقت الحاجة الى العمل ثم فعل فعلا
يصلح بيانا له ولم يصدر منه غيره فانه يعلم ان ذلك الفعل هو البيان والا
لزم تأخيره عن وقت الحاجة اذا عرفت هذا فاعلم انه لا خلاف بين

اهل العدل في عدم جواز تاخير البيان عن الحاجة واما تاخيره عن
وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه قوم مطلقا ومنعه آخرون مطلقا وفصل
المرتضى ره فقال الذي نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى
وقت الحاجة ... العموم لو كان باقيا على اصل اللغة في ان لفظه محتمل للمجاز
الخفي تاخير بيانه لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب
الاستغراق بظاهره فلا يجوز تاخير بيانه وحكى العلامة في النهاية عن بعض
العامة بعد نقله الاقوال التي ذكرناها وغيرها قولا آخر هو جواز تاخير بيان
ما ليس له ظاهر كالمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق و
المنسوخ فيجوز تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب
هذا العام مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ ... انه الحق
ولا يكاد يظهر بينه وبين قول السيد بعد امعان النظر فرق الا في جهة
النسخ فان السيد لم يتعرض له في اصل البحث وانما ذكر في اثناء الاحتجاج
ان الاجماع من الكل واقع على انه تعالى يحسن منه تاخير بيان مدة الفعل
المأمور به والوقت الذي ينسخ فيه عن وقت الخطاب وان كان
مرادا بالخطاب في العجب بعد هذا من رغبة العلامة عن قول السيد وموافقته
لذلك القائل مع وجوب ... بان المنسوخ ... منهم البعيد ...
لا هو المعروف منهم من اشتراط تاخير النسخ حتى انه في مباحث النسخ

عنه شرطا من غير توقف وان اشكل وجعله كغيره وجا للفرق
بين التخصيص والنسخ واما ما يوجه فالعبارة السيد من تخصيصه
المنع من جواز التاخير بالعام وعدم تعرضه للمراد من البيان اهو التفصيلي
او غيره بحث لعدان وجهين في المنع لعله لذلك القول ادخلهم فيه المنع
لكنه له ظا ارديته خلافه واكتفي بالبيان الاجمالي فقد فرع بان
كلام السيد في الاحتجاج يعرب عن الموافقة في كلا الوجهين وستراه
وكان العتد انه لم يعط الحجة حق النظر والا لتبين له الكلام والذي
يقوى في نفسي هو القول الاول لنا انه لا تتصور مالغاية من التاخير
سوى ما تخيله الخصم من قبح الخطاب مع عدم ما تستمعه وسنبين ضعفه
ولا يمنع عند العقل فرض مصلحة تحسن فيه لاجلها كعزم المكلف
وتوطين نفسه على الفعل الى وقت الحاجة فان العزم وما يحقه طاعة
يترتب الثواب عليها وفيه مع ذلك التسهيل للفعل المامور به حجتهم
المانعين من عدم جواز تاخير بيان المجمل انه لو جاز لجاز خطاب
العربي بالزنجية من غير ان يبين له في الحال والجامع كون السامع لا يعرف
المراد فيهما والجواب منع الملازمة وابداء الفرق بان العربي لا يفهم
من الزنجية شيئا بخلاف المخاطب باللفظ المجمل فانه يعلم ان المراد
احد مدلولاته فيطيع ويعصي بالعزم على الفعل والترك اذا بين له واما

حجتهم

حجتهم على منع تاخير بيان غير المجمل ايضا فيعلم [illegible] من حجة المفصل فلذا
الجواب احتج المرتضى رحمه الله على جواز تاخير البيان المجمل بنحو ما ذكرناه
وهو انه لا يمتنع ان يفرض فيه مصلحة دينية تحسن لاجلها قال و
ليس لهم ان يقولوا ههنا وجه قبح وهو الخطاب بما لا يفهم المخاطب
معناه فان هذه الدعوى منهم غير صحيحة لانا نعلم ضرورة انه يحسن
من الملك ان يدعو بعض عماله فيقول قد وليتك البلد الفلاني و
عولت على كفايتك فاخرج اليه في غد او في وقت بعينه وان اكتب
لك تذكرة بتفصيل ما تعمله وتاتيه وتذره واسلمها اليك عند توجهك
اوانفذها اليك عند توجهك او استقرارك في عملك
وايضا فان خبر العلم بتفصيل صفات الفعل يسير بالكثير من تاخير
اقدار المكلف على الفعل ولا فرق في انه لا يجب ان يكون في حال الخطاب
قادرا ولا عالما بوجوه التمكن وذلك العلم بصفة الفعل جزاء من كلامه
في الاحتجاج للشق الاول من مذهبه وهو جيد واضح لا نزاع فيه واحتج على
المنع من تاخير بيان العام المخصوص بثلثة وجوه الاول ان العام لفظ
موضوع للحقيقة ولا يجوز ان يخاطب الحكيم بلفظ له حقيقة وهو لا يريدها
من غير ان يدل في حال خطابه انه تجوز باللفظ والا كان في حكم ذلك
والعلة في قبحه انه خطاب اريد به غير ما وضع له من غير دلالة وهذا والقول

يدل على ذلك انه لا يحسن ان يقول الحكيم لغيره افعل كذا و
هو يريد التهديد والوعيد او اقتل زيدا وهو يريد اخزه بالضرب
الشديد الذي جرت العادة ان يسمى قتلا مجازا او لا ان يقول
رايت حمارا وهو يريد رجلا بليدا من غير دلالة تدل على ذلك ولهذا يحسن
بان الحقيقة من غيرها لان الحقيقة يستعمل بلا دليل والمجاز لا بد له
من دليل [illegible] وليس تاخير بيان المجاز جاريا في المجاز لان المخاطب بالمجاز
لا يريد به الا ما هو حقيقة فيه ولم يعدل به عما وضع له الا ترى ان قوله
فمن اموالكم صدقة اراد به قدرا مخصوصا فلم يرد الا ما اللفظ حقيقة
موضوع له وكذلك اذا قال له عندي شيء فانما استعمل اللفظ الموضوع
في اللغة لما حمل فيما وضع له وليس كذلك مستعمل لفظ العموم ويريد
المخصوص لانه اراد باللفظ ما لم يوضع له ولم يدل عليه دليل الثاني ان
جواز التاخير يقتضي ان يكون المخاطب قد دل على شيء لحذف
احوالكم به لان لفظ العموم مع تجرده يقتضي الاستغراق فاذا خاطب
به مطلقا لا يخلو من ان يكون دل به على الخصوص وذلك يقتضي كونه دالا
بلا دلالة فيه او يكون قد دل به العموم فقد دل على خلاف مراده لان
مراده الخصوص فكيف يدل لفظ العموم فان قيل انه يستقر كونه
دالا عند الحاجة قلنا حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ

فان دل

فان دل اللفظ على العموم فيه فانما يدل لشيء يرجع اليه وذلك قائم
قبل وقت الحاجة على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يتضمن
تكليفا فاما ما لا يتعلق به تكليف من الاخبار وضروب الكلام فيجب
ان يجوز تاخير بيان المجاز فيه عن وقت الخطاب الى غيره من مستقبل
الاوقات وهذا يؤدي الى سقوط الاستفادة من كلام الثالث ان
الخطاب وضع للافادة ومن سمع لفظ العموم مع تجويز ان يكون مخصوصا
ويبين له في المستقبل لا يستفيد في هذه الحالة به شيئا ويكون وجوده
كعدمه فان قيل يعتقد عمومه بشرط ان لا يخص قلنا ما الفرق بين قولك
وبين قول من يقول يجب ان يعتقد خصوصه الى ان يقوم دليل يدل في المستقبل
على ذلك لان اعتقاده للعموم مشروطا وكذلك اعتقاد الخصوص وليس لهذه
هذه الا ان يعتقد انه على احد الامرين اما بالعموم او الخصوص وينظر
وقت الحاجة فاما ان يترك على حاله فيعتقد العموم او يدل على خصوص
فيعمل عليه وهذا هو نفس قول اصحاب الوقف في العموم وقد صار اليه من
يذهب الى ان لفظ العموم مستغرق بظاهره على اقبح الوجوه هذه جملة من
ما احتج به على هذه الدعوى مبالغ في تقريبه نقلناه بعين الفاظه غالبا
حفظا لما رامه من زينة التقريب والجواب اما عن الاول فبالنقض
بالنسخ اولا وتقريره ان من شرط المنسوخ كما اعترف به ان لا يكون

مرتفعة بنفسه يقتضي ارتفاعه مع انه عند من الموقت ما يعلم فيه النهاية
على سبيل الجملة ولا يحتاج في تفصيله الا دليل سمعي نحو قوله ودوموا
على هذا الفعل الى ان انسخه عنكم وفي الندبة من كون لفظ المنسوخ ظاهرا
في الدوام والاستمرار وبعد فرض نسخه نعلم ان المراد خلاف ذلك
الظاهر فقد استعمل اللفظ الذي له حقيقة في غير تلك الحقيقة من غير
دلالة فهي الخطاب عن المراد ومن هذه الالتي بعض اصحاب الحقول
الاطراد المنع في النسخ ايضا كما حكيناه عن المعتدة فاوجب اقتران بيانه
الاجمالي بالمنسوخ لهذا الامر في المنسوخ لكن السيد رده وادعى الاجماع
على خلاف هذه المقالة كما مرت اليه الاشارة وجعله وجها للرد على
من منع من تاخير المجمل مدة الفعل المامور به والوقت الذي نسخ فيه
عن وقت الخطاب وان كان مرادا بالخطاب لانه اذا اتى صلوا
واراد ذلك غاية بعينه فلا شبهة الا بهام من غير تجاوز بها مراده في هذا
الخطاب وهو من فوائده وقد اراد الخطاب به وهذا هو نقض مذهب
القائلين بجواز تاخير بيان المجمل ولم يجز ذلك عنده احد من خطاب
العرب بالزنجية فان قالوا اليس يجب ان يبين في حال الخطاب
كل مراد بالخطاب قلنا حتى قبلوا في الخطاب بالمجمل مثل ذلك فان
قالوا الاجابة الى بيان مدة النسخ وغاية العبادة لان ذلك كان

لا لا يجب

لا لا يجب ان يفعله وانما يحتاج في هذه الحال الى بيان صفته ما يجب ان
يفعل فقط هذا الحكم لكل ما يعتمدون عليه في تقبيحكم تاخير البيان لانكم
توجبون البيان لكي يمكن يرجع الخطاب لا لامر يرجع الى ازاحة علة
المكلف في الفعل فان كنتم انما تمنعون من تاخير البيان لامر يرجع الى
ازاحة العلة والتمكن من الفعل فانتم تجيزون ان يكون المكلف في حال
الخطاب غير قادر ولا متمكن بالالات وذلك ابلغ في رفع التمكن من فقد العلم
بصفة الفعل وان كان انما علم لامر يرجع الى وجوب حسن الخطاب والى ان
المخاطب لابد ان يكون له طريق الى العلم بجميع فوائده فهذه ينتقض بمدة الفعل
وغايته لانهما من جملة المراد وقد اجزتم تاخيرهما وفتحتم نظير قولنا بجواز تاخير بيان
بيان المجمل لانه يذهب الا انه يستفيد بالخطاب المجمل بعض فوائده
دون بعض وقد اجزتم مثله فرجوع الى ازاحة العلة نقض منكم لهذا الاعتبار
كله هذه عبارته بعينها وانما نقلناها بطولها لتضمنها تحقيق المقام لرد
عليه فنحن نعيد عليه كلامه هاهنا ونقض ما استدل له بعين ما نقض به دليل
خصمه غير محتاج الى تثنية التقرير فان مواضع الاحتياج على ندارتها
لا يكاد يخفى على المتامل طريق تعبيرها وسوقها بحيث ينتظم مع محل
النزاع واما ثانيا فنقول والتحقيق انه لا ريب في افتقار استعمال اللفظ
في غير المعنى الموضوع له الى قرينة وان ذلك هو الامر بين الحقيقة والمجاز

وفي منع تاخير القرينة عن وقت الحاجة واما تاخيرها عن وقت التكلم
الى وقت الحاجة فلم ينقدح المنع منه مطلقا من جهة الوضع وسبيل وما يتخيل
من استدامة الاغراء بالجهل فيكون قبيحا عقلا مدفوع بان الاغراء انما
يحصل حيث شهر اصطلاح التجوز وانتفاؤه فيما قبل وقت الحاجة موقوف
على ثبوت منع التاخير مطلقا وقد عرفت عدمه وقولهم الاصل في الكلام الحقيقة
معناه ان اللفظ مع فوات وقت القرينة وتجرده عنها يحمل على الحقيقة
لا مطلقا يدل على ذلك على هذا انه لا نزاع في جواز تاخير القرينة عن وقت التلفظ
بالمجاز حيث لا يخرج الكلام عن كونه واحدا عرفا ومنه تعقيب الجمل المتعددة
المتعاطفة بالاستثناء وكذا اذا اقام المتكلم القرينة على ارادة المعنى
المجازي كلام الحقيقة ولو كان مجرد النطق باللفظ يقتضي حمله على الحقيقة
لم يجز ذلك كاستثناء المتعدد الذي ظهر في موضع النزاع عن الاغراء بالجهل
انا نجد انهم قد حكموا بجواز اسماع العام المخصوص بادلة العقل وان لم
يعلم السامع ان العقل يدل على تخصيصه ولم يعتقدوا في ذلك خلافا عن احد
وجوز اكثر المحققين والعلامة وغيرهم من محققي العامة اسماع العام المخصوص
بالدليل السمعي من دون اسماع المخصص مع ان ما ذكر من التوجيه للمنع
هنا لو تم لاقتضى المنع هناك ايضا لان السامع للعام مجردا عن القرينة
يحمله على الحقيقة كما ظهر وليست مرادة فيكون اغراء بالجهل فلو جاز لجاز

اسماع المخصص

بانه لا

بانه لا يجوز الحمل على الحقيقة الا بعد التفحص عن المخصص الذي هو قرينة التجوز
والبعد فرض وجوده لانه ان يعثر عليه فيحكم بمقتضاه قلنا في موضع
النزاع انه لا يجوز الحمل على شيء حتى يحضر وقت الحاجة وعند ذلك يجب وجود
القرينة فيطلع المكلف عليه ويعمل بما يقتضيه والعجب من السيد انه تكلم
على المانعين من تاخير بيان المجمل بمثل هذا ولم يتنبه لورود نظيره عليه
حيث قال ومن قوي ما يلزمونه ان يقال لهم اذا جوزتم ثم ان يخاطب
بالمجمل ويكون بيانه في الاصول ويكلف المخاطب بالرجوع الى الاصول
ليعرف المراد فما الذي يجب ان يعتقده هذا المخاطب الى ان يعرف
من الاصول المراد فان قالوا يتوقف عن اعتقاد التفصيل ويعتقد
في الجملة انه يمتثل ما يبين له قلنا اي فرق بين هذا القول وبين قول
من جوز تاخير البيان فان قالوا الفرق بينهما انه اذا خوطب وفي
الاصول بيان فهو متمكن من الرجوع اليه ومعرفة المراد وليس كذلك اذا
اخر البيان فانه لا يكون متمكنا قلنا اذا كان البيان في الا
صول فلابد من زمان يرجع فيه اليها ليعلم المراد وهو في هذا الزمان وقبله
او طويلا مكلف الفعل ومامور باعتقاد وجوبه والعزم على ادائه على طريق
الجملة من غير تمكن من معرفة المراد وانما يصح ان يعرف المراد بعد هذا الزمان
فقد عاد الامر الى ان المخاطب بما لا يتمكن في الحال من معرفة المراد به وهذا هو

قول من جوز تاخير البيان ولا فرق في الحكم بين طول الزمان وقصره
فان قالوا ان الزمان الذي استتر ثم انه لا يمكن فيه معرفة المراد فيجري
مجرى زمان مهلة النظر الذي لا يمكن وقوع المعرفة فيه قلنا ليس الامر كذلك
لان زمان مهلة النظر لا بد منه ولا يمكن ان تقع المعرفة بالكلية
في قصر منه وليس كذلك اذا كان البيان في الرجوع الى الاصول لانه
تعالى قادر على ان يقرن البيان الى الخطاب فلا يحتاج الى زمان
الرجوع الى تامل الاصول هذا كلامه وليت شعري كيف غفل عن
ورود مثل ذلك عليه فيتجه فيقال اذا جوزت اسماع العام المخصوص من دون
اسماع مخصصه لكنه يوجد في الاصول والمخاطب به مكلف بالرجوع
اليها فالذي يحتاج المكلف من العام قبل ان يعثر على
المخصص في الاصول فان قلت يتوقف عن اعتقاد احد الامرين بعينه
وليعتقد انه يحتمل العموم ان لم يظهر له المخصص قلنا ما الفرق بين هذا
وبين ما قلنا من جواز تاخير البيان فان قلت الفرق بينهما وجود
القرينة وتمكننا من الرجوع اليها هناك وانتفاء الامرين في موضع النزاع
قلنا الفرق بين القرينة وان كان موجها لكن العلم بها موقوف
على زمان يرجع فيه اليها فقبل ذلك الزمان هو مخاطب بلفظ له حقيقة
ولم يرد بها المخاطب من غير دلالة على انه متجوز وهو الذي نفيت الاشكال

على نحو

على نحو فان قلت هذا الزمان لا يستثنى من البين وانما يستقبح
الخلو عن الدلالة فيما بعده قلنا فقبل مثل ذلك في موضع النزاع
ونقول الكلام على ما ادعاه مثل ذلك من دلالة العرف على قبح تاخير
القرينة عن وقت الخطاب مستشهدا بما ذكره من الوجوه الثلثة
فانه يتجه عليه لا نم دلالة العرف على القبح في الكل نعم هي في غير محل
النزاع موجبة ومجرد الاشتراك في مفهوم التجوز لا يقتضي التسوية
في جميع الاحكام واما الوجوه التي استشهد بها فلا دلالة فيها لان
وقت الحاجة في الوجه الاول وهو الاخبار عن الفعل المهدد عليه
مقارن للخطاب فلا بد من اقتران البيان به وايضا فحقيقة التهديد
عرفا انما يحصل مع مقارنة قرينة اللفظ فالقبح الناشي من تاخير القرينة
انما هو بسبب عدم تحقق معنى التهديد المطلوب حصوله لا لمجرد
كونه تاخيرا والوجه الثاني ان فرض وقت الحاجة فيه متاخرا منعنا
قبح التاخير فيه وان فرض مقارنا للخطاب سلمناه ولا يجديه والوجه
الثالث ليس من محل النزاع في شيء لانه من قبيل الاخبار وليس لها
وقت حاجة يتصور التاخير اليه فيجب اقتران القرينة فيها بالخطاب
وقضاء العرف بذلك فيها ظاهر للقطع مع ان تجريدها عن القرينة
البتة بالمراد منها حتى العدول عن موضعها يعين كذبا على ما هو التحقيق

في تفسيره من عدم المطابقة للخارج وقبحه معلوم ومن ثم التحقيق الظاهر
الجواب عن الثالث فانا لانم انه بالتخصيص يكون قد دل على الشيء بخلاف
ما هو هو قوله من لفظ العموم مع تجرده ايّم قلنا م ولكن لابد من بيان
الرابع — محل التجوز فان جهلتموه وقت الخطاب قبح لانه الغر وان كان يعنيها
بينه وبين وقت الحاجة فم ولا ينفعكم قولكم ذا الخطاب به لطالع من
ان يكون دالا به على الخصوص اه قلنا هو لم يدل به فقط على الخصوص بل
مع القرينة التي نصبها على ذلك بحيث لا يستقل واحد منهما بالدلالة
ولا يلزم من عدم — عليه صلاحية للدلالة بمجرده الا مع انضمام القرينة والا لاتفق المجاز
رات اذ من المعلوم ان اللفظ لا دلالة بمجرده على المعنى المجازي قوله
حضور زمان الحاجة ليس بمؤثر في دلالة اللفظ اه قلنا ما المانع من
تاثيره بمعنى انه ينقطع به حتى عروض التجوز فيحمل اللفظ على حقيقته
الا لم يكن قد وجدت القرينة والا فحمله المجاز وان يبعد في هذا التاثير وانتم
تقولون بمثله في زمان الخطاب لانكم تجوزون التجوز ما دام المتكلم
مشغولا بكلامه الواحد فما لم ينقطع لا يتجه لك مع الحكم بارادة الشيء
من اللفظ وعند انتهائه يتبين الحال اما بنصب القرينة في المجاز واما
بعدمها في الحقيقة فعلم ان الدلالة عندنا وعندكم انما تستقر بعد
مضي زمان ما تختلفه بالطول والقصر لا يجوز الكل اصل التاثير
بعدا

بعد انقضائه قوله وذلك قائم قبل وقت الحاجة لظهور منع قيامه
بعد ما علمت من جواز التجوز قبله وعدمه بعده كما هو بقوله في وقت
الخطاب بتجويز الاحتمال المنافي لقيام الدلالة قبله وبمنع حصول
الدلالة من بعد قوله على ان وقت الحاجة انما يعتبر في القول الذي يقتضي
تكليفا قلنا ولكن لا يجوز الحاجة الا فيما يقتضي التكليف اعني
الامر والنهي الذي يعتبر فيه وقت الحاجة واما ما عداه من الاخبار
فلابد من اقتران بيان المجاز فيها بها كما بيناه واما جواب الثالث
فواضح لا يكاد يحتاج الى البيان لان فرض الفائدة في الخطاب
بالمجمل يقتضي مثله في العام وان غايته ان يصير مجملا في المعنيين وهو
غير جائز ولانه خروج عن القول بكونه موضوعا للعموم وما ذكره من الرجوع
الى القول بالوقف لا وجه له فان التوقف الى احتمال الخطاب ومن
المعلوم ان ذلك لا يعد توقفا والتفرقة بينهما بعد الحاجة جلية لان
الخصوص عندنا يحتاج الى القرينة فيه وبها يكون للعموم واهل الوقف
يقولون بان المحتاج الى القرينة هو العموم فان الخصوص متيقن الارادة
على كل حال المطلب الخامس في الاجماع اصل الاجماع يطلق لغة
على معنيين احدهما العزم وبه فسر قوله تع فاجمعوا امركم اي اعزموا
وثانيهما الاتفاق وقد نقل في الاصطلاح الى اتفاق خاص وهو

[illegible] قبل وقت الحاجة غرابة التوقف

[illegible]

اتفاق من يعتبر قوله من الامة في الفتاوى الشرعية على امر من الامور
الدينية والحق امكان وقوعه والعلم به وحجيته وللناس خلاف في المواضع
الثلثة فزعم قوم منهم انه محال واعترف آخرون (بامكانه) العلم به مع تجويز وقوعه
ونفى الثالث حجيته معترفا بامكان الوقوع والعلم والكل باطل والذاهب
اليه شاذ وحججهم ركيكة واهية وهي بالاعراض عنها اجدر والاعراض
عن حكايتها والجواب عنها اليق وقد وقع الاختلاف بيننا وبين
من يوافقنا على الحجية من اهل الخلاف في مدركها فانهم لفقوا لذلك (حججا)
وجوها من العقل والنقل لا يجدي طائلا ومن اراد ان يقف عليها فليطلبها
من مظانها اذ ليس في التعرض لنقضها كثير فائدة والحق لاثبات عندنا
بالادلة العقلية والنقلية كما حقق مستقصى في كتب اصحابنا الكلامية
ان زمان التكليف لا يخلو عن امام معصوم حافظ للشرع يجب الرجوع
الى قوله فيه فمتى اجتمعت الامة على قول كان داخلا في جملتها لانه سيدها
والخطاء مامون على قوله فيكون ذلك الاجماع حجة فحجية الاجماع في
الحقيقة عندنا انما هي باعتبار كشفه عن الحجة التي هي قول المعصوم والى
هذا المعنى اشار المحقق حيث قال بعد بيان وجه الحجية على طريقنا وعلى
هذا فالاجماع كاشف عن قول الامام لا ان الاجماع تقدم عندنا اذا
علم الامام بعينه ثم يتصور وجوده حيث لا يعلم بعينه ولكن يعلم كونه

ما جملة

حجة في نفسه من حيث هو اجماع انتهى ولا يخفى عليك انه لا فائدة في الاجماع حم

جملة المجمعين ولا بد في ذلك من وجود من لا يعلم اصله ونسبه في جملتهم
اذ مع علم اصله ونسبه يقطع بخروجه عنهم ومن ثمّ ترى الاصحاب لا
يبالون بالخلاف في الحجية مع العلم بقول المعصوم في جملة القائلين
من غير حاجة الى اشتراط اتفاق جميع المجتهدين او اكثرهم ولا سيما
من في الاعصر وانت تعلم تحقيق المحقق في المعتبر وانما الاجماع فعندنا هو
حجة بانضمام المعصوم فلو خلا المائة من فقهائنا عن قوله لما كان حجة
ولو حصل في اثنين لكان قولهما حجة لا باعتبار اتفاقهما بل باعتبار
قوله فلا يغتر اذن بمن يتحكم فيدعي الاجماع باتفاق الخمسة والعشرة
من الاصحاب مع جهالة قول الباقين الا مع العلم القطعي بدخول
الامام في الجملة هذا كلامه وهو في غاية الجودة والعجب من غفلة جمع من
الاصحاب عن هذا الاصل وتساهلهم في دعوى الاجماع عند احتجاجهم
لكثير من المسائل الفقهية كما حكاه حتى جعلوه عبارة عن مجرد اتفاق
الجماعة من الاصحاب فعدلوا به عن معناه الذي جرى عليه الاصطلاح من
غير قرينة جلية ولا دليل على الحجية معتد به وما اعتذر به الشهيد ره في
الذكرى من تسميتهم المشهور اجماعا او بعدم الظفر عنهم (عند الظفر بالخلاف) حين دعوى الاجماع
بالمخالف او بتاويل الخلاف على وجه يمكن مجامعته (للاجماع) لدعوى الاجماع
وان بعد او ارادتهم الاجماع على روايته بمعنى تدوينه في كتبهم منسوبا الى

الائمة عم لا يخفى عليك ما فيه فان تسمية المشهور اجماعا لا يدفع المناقشة
التي ذكرناها وهي العدول عن المعنى المصطلح المتعارف في علم الاصول من غير
اقامة قرينة على ذلك هذا مع ما فيه من الضعف لاشتهار الدليل على
حجيته كما ستذكره واما عدم الظفر بالمخالف عند دعوى الاجماع
فواضح حاله اذ العصر من ابن بابويه وقريب منه متداول الخلاف فانا
نراه في مواضع لا يكاد يشتمل لها يد الاتقان وبالجملة فالاعتراف بالخطاء
في كثير من المواضع اخف من الارتكاب للاعتذار ولعل هذا هو مراده
العلم اذا عرفت هذا فهنا فوائد الاولى الحق امتناع الاطلاع عادة
على حصول الاجماع في زماننا هذا وما ضاهاه من غير جهة النقل اذ لا سبيل
الى العلم بقول الامام كيف وهو موقوف على وجود المجتهدين المجهولين
ليدخل في جملتهم ويكون قوله مستورا بين اقوالهم وهذا مما يقطع بانتفائه
فكل اجماع يدعى في كلام الاصحاب مما يقرب من عصر الشيخ الى زماننا
هذا وليس مستندا الى نقل متواترا واحاد حيث يعتبر او مع القرائن
المفيدة للعلم فلا بد من ان يراد به ما ذكره الشهيد من الشهرة واما الزمان
التي بقي على ما ذكرناه المقارن لعصر ظهور الائمة عم وامكان العلم باقوالهم
فيمكن فيه حصول الاجماع والعلم به بطريق التتبع واما من هذا نظر بعض
علماء اهل الخلاف حيث قال الانصاف انه لا طريق الى معرفة حصول

الاجماع

الاجماع الا في زمان الصحابة حيث كان المؤمنون قليلين يمكن
معرفتهم باسرهم على التفصيل واعترضه العلامة ره بانا نجزم بالمسائل
المجمع عليها جزما قطعيا ونعلم اتفاق الامة عليها علما وجدانيا حصل
بالتسامع وتظافر الاخبار عليه وانت خبير بان العلامة ره قد قرر ما جزم
بوجه اذ في هذا الاعتراض على ذلك القائل لان غاية ما يدعيه ان الوقوف
على الاجماع والعلم به ابتداء من غير جهة النقل غير ممكن لا انه قط وكلام العلامة ره انما يدل على حصول العلم به
من طريق النقل كما يصرح به قوله جزما علما وجدانيا حصل بالتسامع وتظافر
الاخبار والثانية قال الشهيد ره في الذكرى اذا افتى جماعة من افتى به
الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس اجماعا قطعيا وخصوصا مع علم العين
للجزم بعدم دخول الامام ع ومع عدم علم العين لا يعلم ان الباقي معه فقول
ولا يكفي عدم علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف
وهل هو حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان
عدالتهم تمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم من عدم الظفر
بالدليل عدم الدليل وهذا الكلام عندي ضعيف لان العدالة انما تؤمن
معها تعمد الافتاء بغير ما يظن بالاجتهاد دليلا وليس الخطاء بمأمون
على الظنون والثالثة على ما حكي ايضا عن بعض الاصحاب الحاق المشهور وحكى الشهيد
بالمجمع عليه واستقربه ان كان مراده الالحاق في الحجية لا في كونه

اجماعا واحتج له بعضهم بما قاله في الفتوى التي لا يعلم لها مخالف وبقوة
الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارها في الرواية بان يكثر تدوينها
والفتوى بها ام لا ولضعف بنحو ما ذكرناه في الفتوى وبان الشهرة
التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ ره لا الواقعة
بعده واكثرها يوجد مشهورا في كلام الاصحاب حدث بعد زمان الشيخ ره
كما نبه عليه والدي ره في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث
مبينا لوجهه ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه
في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون
وجدوا احكاما مشهورة عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين
العلماء وما دروا ان مرجعها الى الشيخ فان الشهرة انما حصلت بمتابعته
قال الوالد قدس سره وممن اطلع على هذا الذي تنبه وتحققه من غير تقليد
الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين ابن
طاوس وجماعة قال السيد ره في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح
ورام ابن ابي فراس ره ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على
التحقيق بل كلهم حاك وقال السيد عقيب ذلك والآن فقد ظهر ان
الذي يفتى به ويجاب على سبيل ما حفظ من كلام العلماء المتقدمين انتهى اصل
اذا اختلف اهل العصر على قولين لا يتجاوزونهما فهل يجوز احداث قول

الثالث

الثالث خلاف بعض اهل الخلاف ومثلوا له بمسألة هي ان الجارية
المشتراة البكر ثم يجد بها عيبا فقيل الوطي يمنع الرد وقيل بل يردها مع ارش
النقصان وهو تفاوت ما بين قيمتها بكرا وثيبا فالقول بردها مجانا قول
الثالث ومنها فسخ النكاح بالعيوب المعروفة فقيل يفسخ بها كلها
وقيل لا يفسخ بشيء منها فالفرق وهو القول بانه يفسخ في البعض دون
البعض قول ثالث والمحققون على التفصيل وهو انه اذا كان الثالث بحيث
يرفع شيئا متفقا عليه فهو والا فلا فالاول كمسألة فسخ النكاح
ببعض العيوب لانه وافق في كل مسألة مذهبا والتفصيل جيد على
اصولهم لانه في صورة المنع او ارفع مجمعا عليه يكون قد خالف الاجماع
فلم يجز واما في صورة الجواز فلم يخالف اجماعا ولا مانع سواه فجاز والمتجه
على اصولنا المنع مطلقا لان الامام في احدى الطائفتين قطعا فالحق
مع واحدة منهما والاخرى على خلافه واذا كانت الثانية بهذه الصفة
فالثالثة كذلك بطريق اولى وبهذا القول بجواز احداث اصل اذا لم يفصل
الامة بين مسألتين فان نصت على المنع من الفصل فلا كلام وان
عدم النص فان كان بين المسألتين علاقة بحيث يلزم من العمل
باحدهما العمل بالاخرى لم يجز الفصل كما في زوج وابوين وامرأة وابوين
فمن قال للام ثلث اصل التركة قال في الموضعين ومن قال ثلث

البتة قال في الموضعين الا ابن سيرين فانه فصل وان لم يكن
بينهما علاقة قال قوم يجوز الفصل بينهما والذي يانا عليه مذهبنا عدم الجواز
لان الامام مع احدى الطائفتين قطعا واللازم من ذلك وجوب لعنة
اصل اذا اختلف الامامية على قولين فان كانت
احدى الطائفتين معلومة النسب ولم يكن الامام احدهم كان الحق في
الطائفة الاخرى وان لم يكن معلومة النسب فان كان مع احدى الطائفتين
دلالة قطعية توجب العلم وجب العمل على قولها لان الامام معها قطعا
وان لم يكن مع احديهما دليل قاطع فالذي حكاه المحقق عن الشيخ التخيير
في العمل بايهما شاء وعزى الى بعض الاصحاب القول باطراح القولين و
التماس دليل من غيرهما ثم نقل عن الشيخ تضعيف هذا القول بانه يلزم
منه اطراح قول الامام قال ومثل هذا يبطل ما ذكره رحمه الله لان الامامية
اذا اختلفت على قولين فكل طائفة توجب العمل بقولها وتمنع من العمل
بالقول الاخر فلو تخيرنا لاستحسنا ما حظره المعصوم قلت كلام المحقق
رحمه الله جيد والذي يسهل الخطب علمنا بعدم وقوع مثله كما تقدمت الاشارة
اليه فائدة قال المحقق رحمه الله اذا اختلفت الامامية على قولين فهل يجوز
الاتفاق بعد ذلك على احد القولين قال الشيخ رحمه الله ان قلنا بالتخيير
لم يصح الاتفاق بعد الخلاف لان ذلك يدل على ان القول الاخر

باطل

باطل وقد فرضناهم مخيرين ولقائل ان يقول لم لا يجوز ان يكون التخيير
مشروطا بعدم الاتفاق فيما بعد وعلى هذا الاحتمال يصح الاجماع بعد
الاختلاف وكلام المحقق ههنا كالسابق في غاية الحسن والوضوح
اصل اختلف الناس في ثبوت الاجماع بخبر الواحد بناء على كونه حجة
فصار اليه قوم وانكره آخرون والاقرب الاول لنا ان دليل حجية خبر
الواحد كما ستعرفه يتناوله بعمومه فيثبت به كما يثبت غيره احتج
الخصم بان الاجماع اصل من اصول الدين فلا يثبت بخبر الواحد والجواب منع
كليته الثانية فان السنة اعني كلام الرسول صلوات الله عليه وآله اصل
من اصول الدين ايضا وقد قبل فيه خبر الواحد فائدة لا بد لحاكي
الاجماع من ان يكون عالما باحدى الطرق المفيدة للعلم وقد مر الخبر المحفوف
بالقرائن فلو انتفى العلم ولكن كان وصوله باخبار من يقبل اخباره لكون
حجة وجب ان يبين ذلك حذرا من التدليس لان ظاهر الحكاية الاستناد الى
العلم والفرض استناده الى الرواية فترك البيان تدليس واما تعلق
حكم الاجماع حيث يدخل في خبر النقل حكم الخبر فيشترط في قبوله ما يشترط
هناك ويثبت له عند التحقيق الاحكام الثابتة له حتى حكم التعادل
والترجيح على ما يأتي بيانه في موضعه وان سبق لكثير من الاوهام
خلاف ذلك فانه ناش عن قلة التأمل وح فقد يقع التعارض بين

اجماعين منقولين والاجماع وخبر فنقول اما النظر في وجوه الترجيح
بتقدير ان يكون هناك شيء منها والا حكم بالتعادل وربما يستبعد
حصول التعارض بين الاجماع المنقول والخبر من حيث احتياج
الخبر الى ان التعدد والوسائط في النقل واشتغالهما على الاجماع
وشبهها في ان قلة الوسائط من جملة وجوه الترجيح وينبغي ان هذه
الوجوه وان اقتضت ترجيح الخبر الا انه معارض في الغالب بقلة الضبط
في نقل الاجماع من المتقدمين لنقله بالنسبة الى نقل الخبر والنظر في باب
الترجيح الى وجه من وجوهها مشروطة بانتفاء ما يساويه او يزيد عليه في
الجانب الاخر كما ستعرفه قد علمت ان بعض الاصحاب يستعمل لفظ
الاجماع في المشهور من غير قرينة في كلامه على تعيين المراد فمن هذا شانه
لا يلتفت بما يحكيه من الاجماع الا ان تبين ان المراد به المعنى المصطلح
وما اظنه وقع الا ان مذهب ذاهب الى مساواة المشهور
للاجماع في الحجية كما اتفق لك فقد حجيه عليه في الاعتداد به وذلك
ظاهر المطلب السادس في الاخبار الخبر ينقسم الى متواتر واحاد
فالمتواتر هو خبر جماعة يفيد بنفسه العلم بصدقه ولا ريب في امكانه
ووقوعه ولا عبرة بما حكي من خلاف بعض ذوي العقول الفاسدة في ذلك
فانه بهت ومكابرة لانا نجد العلم الضروري بالبلاد النائية والامم

بعضهم ... الى ... البلاد والامم ... الخالية ... المنقول في النقول ... الا ان يعلم نقل الناس

غائية

محالية كالعلم بالمحسوسات لا فرق بينهما فيما يعود الى
الجزم وما ذلك الا بالاخبار قطعا وقد اورد عليه شكوك
منها انه يجوز الكذب على كل واحد من المخبرين فيجوز على الكل
الجملة اذ لا ينافي كذب واحد كذب الاخر قطعا ولان المجموع
مركب من الاحاد بل هو نفسها فاذا فرض كذب كل واحد فقد
كذب الجميع ومع ذلك لا يحصل العلم ومنها انه لا يلزم تصديق اليهود
والنصارى فيما نقلوه عن موسى وعيسى عليهما السلام انه قال لا نبي بعدي
وهو ينافي نبوة نبينا محمد صلى الله عليه وسلم فيكون باطلا ومنها انه كاجتماع الخلق
الكثير على اكل طعام واحد وانه ممتنع عادة ومنها ان حصول العلم
به يؤدي الى تناقض المعلومين اذا اخبر جمع كثير بالشيء وجمع كثير
بنقيضه وذلك محال ومنها انه لو افاد العلم الضروري لما فرقنا بين ما
يحصل به كما شئتم وبين العلم بالضروريات واللازم باطل لانا
اذا عرضنا على انفسنا وجود اسكندر مثلا وقولنا الواحد نصف
الاثنين فرقنا بينهما ووجدنا الثاني اقوى بالضرورة ومنها ان الضرورة
تستلزم الوفاق وهو مفقود لمخالفتنا وكل هذه الوجوه مردودة
اما اجمالا فلانها تشكيك بالضروري فهي كشبهة السوفسطائية فلا
تستحق الجواب واما تفصيلا فالجواب عن الاول انه قد يخالف حكم

الامم الماضية ... الا ... ونحوه

محصلة حكم الآحاد فان الواحد جزء العشرة وهو كذلك فيها وبالعكس مثاله
جزء الاشياء حص ويتصلب ويفتح البلاد وان كل شخص جميع افراده
عن الثاني ان نقل اليهود والنصارى لم يحصل بشرائط التواتر فلذلك لم يحصل
العلم وعن الثالث انه قد علم وقوعه والفرق بينه وبين الاجتماع على الاكل
وجود الداعي لاختلاف اكل الطعام والحاجة في جميع الحوادث وعدمه هنالك
وعن الرابع ان تواتر النقيضين محال عادة وعن الخامس ان الفرق
الذي نجده بين العلمين انما هو باعتبار كون كل واحد منهما نوعا من الضروري
وقد يختلف النوعان بالسرعة وعدمها لكثرة الحسيات حتى العقل بادئها
وان الاخير وعن السادس ان الضروري لا يستلزم الوفاق لجواز المباهتة
والعناد من الشرذمة القليلة اذا عرفت هذا فاعلم ان حصول العلم بالتواتر
يتوقف على اجتماع شرائط بعضها في المخبرين وبعضها في السامعين فالاول
ثلاثة الاول ان يبلغوا في الكثرة حدا يمتنع بحسب العادة تواطؤهم على الكذب
الثاني ان يستند علمهم الى الحس فانه لو اخبر عدد كثير بحدوث العالم لا يفيد
قطعا الثالث استواء الطرفين والواسطة اعني بلوغ جميع طبقات المخبرين
في الاول والآخر والوسط بالغا ما بلغ عدد التواتر والثاني امران الاول
ان لا يكون عالما بما اخبر به اضطرارا لاستحالة تحصيل الحاصل
الثاني ان لا يكون السامع قد سبق بشبهة او تقليد الى اعتقاد نفي موجب الخبر.

الخبر

التواتر لا يجب اللفظ والمعنى جميعا او يجب اللفظ فقط او يجب المعنى فقط
والاول قد مر حكمه والثاني لا يتحقق والثالث يشتمل المعنى ...

الخبر وهذا الشرط ذكره السيد ره وهو جيد وحكاه عنه جماعة من الجمهور
ساكتين عليه قال السيد ره اذا كان هذا العلم يعني الحاصل من التواتر
مستندا الى العادة وليس بموجب عن سبب جاز في شروطه الزيادة
والنقصان بحسب ما يعلم انه تقتضيه المصلحة وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا
يقال لنا اي فرق بين اخبار البلدان والاخبار الواردة بمعجزات النبي صلعم
سوى القرآن كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصى وما اشبه ذلك وان
فرق الخصم بين خبر البلدان وخبر النص الجلي على امير المؤمنين ع الذي تنفرد
الامامية بنقله والا فجوزوا ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما في خبر
البلدان وقد يشترط البعض الكثير منه شرط آخر ظاهره فهي بالاضراب
عنها احرى فائدة قد تكثر الاخبار في الوقايع وتختلف ولكن يشتمل كل
واحد منها على معنى مشترك بينها بجهة التضمن او الالتزام فيحصل العلم بذلك
القدر المشترك ويسمى المتواتر من جهة المعنى وذلك كوقايع امير المؤمنين ع
في حروبه من قتله في غزاة بدر كذا وفعله في احد كذا الى غير ذلك فانه
يدل بالالتزام على شجاعته وقد تواتر ذلك منه وان كان لا يبلغ شيء
من تلك الجزئيات درجة القطع اصل خبر الواحد هو ما لم يبلغ حد التواتر
سواء كثرت رواته ام قلت وليس شانه افادة العلم بنفسه نعم قد يفيده
بانضمام القرائن اليه وزعم قوم انه لا يفيد العلم وان انضمت اليه القرائن

والمانع الاول انه لو اخبر مخبر بموت ولد له مشرف على الموت و
انضم اليه القرائن من صراخ وجنازة وخروج المخدرات على حال منكرة
غير معتادة من دون موت مثله وكذلك الملك والخابر لملكته فانا
نقطع بصحة ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا
ضروريا لا يتطرق اليه الشك وهكذا الحال في كل ما يوجد من الاخبار التي
تحف بمثل هذه القرائن بل ربما يزيد وانما الجزم بصحة مضمونها بحيث لا
يبقى لنا في ذلك ريب ولا يقربنا فيه شك احتج المخالف بوجوه احدها انه
لو حصل العلم به لكان عاديا اذ لا عقلية ولا يترتب الا باجراء الله عادته بخلق
شيء عقيب اخر ولو كان عاديا لاطرد وانتفاء اللازم بين الثاني انه لو افاد
العلم لادى الى تناقض المعلومين اذ حصل الاخبار على ذلك الوجه بالامرين
المتناقضين فان ذلك في الكل لازم بطل لان المعلومين واقعان في الواقع و
الا لكان العلم قبله من اجتماع النقيضين الثالث انه لو حصل العلم به لوجب
القطع بتخطئة من يخالفه بالاجتهاد وهو خلاف الاجماع والجواب اما
عن الاول فبالمنع من انتفاء اللازم والتزام عدم الاطراد فانه شيء فانه لا
عن العلم واما عن الثاني فانه اذا حصل في قضية امتنع ان يحصل مثله في
نقيضها عادة واما عن الثالث فبالتزام التخطئة حيث فلو وقع لم تجز مخالفته
بالاجتهاد والاجماع المدعى على خلاف ذلك ظاهره الفساد وكثيرا

الا انه لم يقع [illegible]

حجية

حجية خبر الواحد عن القرائن المفيدة للعلم يجوز التعبد به عقلا ولا نعرف في
ذلك من الاصحاب مخالفا سوى ما حكاه المحقق ره عن ابن قبة وليس
له حاجة من اهل الخلاف وكيف كان فهو بالاعراض عنه حقيق وهل
هو واقع او لا خلاف بين الاصحاب فذهب جمع من المتقدمين كالسيد
وابي المكارم وابن زهرة وابن البراج وابن ادريس الى الثاني و
صار جمهور المتاخرين الى الاول وهو الاقرب لنا وجوه من الادلة
الاول قوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين
ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون دلت هذه الاية
على وجوب الحذر على القوم عند انذار الطوائف وهو يتحقق بانذار
كل واحد من الطوائف واحدا من القوم حيث اسند الانذار الى
الجمع العائد على الطوائف وعلقه باسم الجمع عن القوم فيكفي ارادة
المجموع ومن البين تحقق هذا المعنى مع التوزيع بحيث يختص بكل بعض
من القوم بعض من الطوائف متفرداته ولو كان يكون في التواتر شرطا
لقيل ولينذروا كل واحد من قومهم او لينذر البعض الذين يحصل بهم التواتر
كل واحد من القوم اذ ما يؤدي هذا المعنى فوجب الحذر عليهم بالانذار الواقع
على الوجه الذي ذكرناه ولا يتم وجوب الحذر ولا يستقيم في الاية ما يدل عليه
فان اشتقاق حذر كلمة لعل على معناه الحقيقي باعتبار استحالته على الله تعالى

[illegible]

يوجب المصير الى اقرب المجازات اليه وهو مطلق الطلب لا الايجاب
قلت قد بيّنا فيما سبق انه لا معنى لجواز الحذر او ندبه لانه ان حصل
المقتضي له وجب والا لم يحسن فطلب دليل على حسنه ولا يحسن الا
عند وجود المقتضي وحيث يوجد يجب فالطلب له لا يقع الا على وجه الايجاب
على ان ادعاه كون مطلق الطلب اقرب المجازات لا الايجاب في موضع
النظر فان قيل وجوب الحذر عند الانذار لا يصلح بمجرده دليلا على المدعى
لكونه اخص منه فان الانذار هو التخويف وظاهر ان الخبر اعم منه قلت
الانذار هو الابلاغ ذكره الجوهري قيل ولا يكون الا في التخويف وقريب
من ذلك في الجمهرة والقاموس والعرف يوافقه ايضا ولا ريب ان عمدة الاحكام
الشرعية الوجوب والتحريم وما يرجع بنوع من الاعتبار اليهما ولا ينفكان
عن التخويف فان الواجب يستحق العقاب تاركه والحرام يستوجب المؤاخذة
فاعله واذا نهضت الاية بالدلالة على قبول خبر الواحد فيهما فالخطب
فيما سواهما سهل اذ القول بالفصل معلوم الانتفاء مع انه يكفي في ادعاء الدلالة
على القول فيه ايضا لمجيء الخطاب فان قيل ذكر التفقه في الاية يدل على ان
المراد بالانذار الفتوى وقبول الواحد فيها موضع وفاق قلنا التفقه موقوف
على ثبوت عرفية المعنى المعروف بين الفقهاء والاصوليين للتفقه
في زمن الرسول صلى الله عليه وآله على الوجه المعتبر في حمل الخطاب عليه وانى لكم باثباته ومنعه

الغير

الغير مطلق التعليم فيجب الحمل عليه لا محالة لتقاربه حتى يعلم النقل عنه
ولم يثبت حصوله في ذلك العصر الثاني قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
فتبينوا وجه الدلالة انه تعالى علق وجوب التثبت على مجيء
الفاسق فاما ان يجب القبول وهو المطلوب او الرد وهو باطل لانه يقتضي
كونه اسوء حالا من الفاسق وفساده بيّن
ضعيفة مدفوعة بان الاحتجاج مبني على القول بحجية مفهوم فيكون من جملة
الظواهر التي يجب التمسك بها الثالث ان قدماء الاصحاب الذين عاصروا
الائمة عليهم السلام واخذوا عنهم واقاربوا عصرهم على رواية اخبار الاحاد وتدوينها
والاعتناء بحال الرواة والتفحص عن المقبول والمردود والبحث عن
الثقة والضعيف واشتهار ذلك عنهم في كل عصر من تلك الاعصار وفي زمن
امام بعد امام ولم ينقل عن احد منهم انكار ذلك او مصير الى خلافه
ولا روي عن الائمة عليهم السلام حديث يضاده مع كثرة الروايات عنهم في فنون
الاحكام وقال في النهاية اما الامامية فالاخباريون منهم لم يعولوا
في اصول الدين وفروعه الا على اخبار الاحاد المروية عن الائمة عليهم السلام والاصوليون
منهم كابي جعفر الطوسي وغيره وافقوا على قبول خبر الواحد ولم ينكره سوى
المرتضى واتباعه لشبهة حصلت لهم وقد حكى المحقق ره عن الشيخ سلوك
هذا الطريق في الاحتجاج للعمل باخبارنا عن الائمة عليهم السلام فادعى

الاجماع على ذلك وذكر ان قديم الاصحاب وحديثهم اذا طولبوا بالصحة
ما افتى به المفتي منهم عولوا على المنقول في اصولهم المعتمدة وكتبهم المدونة
فيسلم له خصمه منهم الدعوى في ذلك وهذا سجيتهم من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى
زمن الائمة عليهم السلام فلولا ان العمل بهذه الاخبار جائز لانكروه وتبرؤوا من العمل
به ووافقنا من اهل الخلاف احتجوا اكثرهم بهذه الطريقة ايضا فقالوا ان
الصحابة والتابعين اجمعوا على ذلك بدليل ما نقل عنهم من الاستدلال
بخبر الواحد وعملهم به في الوقائع المختلفة التي لا تكاد تحصى وقد تكرر ذلك
مرة بعد اخرى وشاع وذاع بينهم ولم ينكر عليهم احد الا للنقل وذلك يوجب
العلم العادي القطعي بالاحكام الشرعية التي لم يعلم بالضرورة من الدين او
من مذهب اهل البيت عليهم السلام فلا يجوز ما يحصل قطعي اذ الموجود من ادلتها
لا يفيد غير الظن لفقد السنة المتواترة وانقطاع طريق الاطلاع على
الاجماع من غير جهة النقل بخبر الواحد ووضوح كون اصالة البراءة لا تفيد
غير الظن وكون الكتاب ظني الدلالة واذا تحقق انسداد باب
العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعيا والعقل قاض بان
الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول
عن القوي منها الى الضعيف قبيح ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد
يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من سائر الادلة فيجب التقديم لبعض

بهذا الدليل لو تم لزم الدليل لوجب حينئذ ان يحصل للحاكم من شهادة العدل
الواحد او دعواه ظن اقوى من الظن الحاصل بشهادة العدلين
ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف الاجماع لانا نقول ليس الحكم
في الشهادة منوطا بالظن بل بشهادة العدلين فيستقل باثباتها ومثله
الفتوى والاقرار فهي كالاسباب المستندة في نفي الاسباب والشروط
الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها
بخلاف محل النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن
لا يقال الحكم المستفاد من ظاهر الكتاب معلوم لا مظنون وذلك بواسطة
ضميمة مقدمة خارجية وهي قبح خطاب الحكيم بما له ظاهر وهو يريد خلافه
من غير دلالة تصرف عن ذلك الظاهر سلمنا لكن ذلك ظن مخصوص
فهو من قبيل الشهادة لا يعدل عنه الى غيره الا بدليل لانه نقول احكام
الكتاب كلها من قبيل خطاب المشافهة وقد مر انه مخصوص بالموجودين
في زمن الخطاب وان ثبوت حكمه في حق من تأخر انما هو بالاجماع و
قضاء الضرورة باشتراك التكليف بين الكل وحينئذ فمن الجائز ان يكون
اقترن ببعض تلك الظواهر ما يدل على ارادة خلافها وقد وقع ذلك في
مواضع علمنا بها بالاجماع ونحوه فيحتمل الاعتماد في الشريعة باسرها على الامارة
المفيدة للظن القوي وخبر الواحد من جملتها ومع قيام هذا الاحتمال ينتفي

العلم بالحكم ويستوي في الظن المستفاد من ظاهر الكتاب والحاصل من
غيره بالنظر الى اناطة التكليف به لابتناء الفرق بينهما على كون الخطاب
متوجها الينا وقد تبين فيما سلف خلافه ولظهور اختصاص الاجماع والضرورة الدالين
على المشاركة في التكليف المستفاد من ظاهر الكتاب بغير صورة وجود الخبر
الجامع لشرائط الاتية المفيد للظن الراجح بان التكليف بخلاف ذلك
الظاهر ومنع تحقق الظن في اصالة البراءة لمن التفت اليها بنحو ما ذكرناه في ظاهر
الكتاب في حجة القول الاخير عموم قوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم
فانه نهي عن اتباع الظن وقوله تعالى ان يتبعون الا الظن وان الظن
لا يغني من الحق شيئا ونحو ذلك من الآيات الدالة على ذم اتباع الظن
والنهي والذم دليل الحرمة وهي منافية للوجوب ولا شك ان خبر الواحد لا
يفيد الا الظن وما ذكره السيد في جواب المسائل التبانيات من ان اصحابنا
لا يعملون بخبر الواحد وان ادعاء خلاف ذلك عليهم دفع للضرورة قال
لانا نعلم علما ضروريا لا يدخل في مثله ريب ولا شك ان علماء الشيعة
الامامية يذهبون الى ان اخبار الآحاد لا يجوز العمل بها في الشريعة ولا
التعويل عليها وانها ليست بحجة ولا دلالة وقد ملؤوا الطوامير وسطروا
الاساطير في الاحتجاج على ذلك والنقض على مخالفيهم فيه ومنهم من يزيد
على تلك الجملة ويذهب الى انه مستحيل من طريق العقول ان يتعبد الله تعالى

بالعمل

بالعمل بالاخبار الآحاد ويجري ظهور مذهبهم في اخبار الآحاد مجرى ظهوره
في ابطال القياس في الشريعة وحظره وقال في المسألة التي افردها
في البحث عن العمل بخبر الواحد انه بين في جواب المسائل التبانيات
ان العلم الضروري حاصل لكل مخالف للامامية او موافق انهم لا يعملون
في الشريعة بخبر لا يوجب العلم وان ذلك قد صار شعارا لهم يعرفون
به كما ان نفي القياس في الشريعة من شعارهم الذي يعلمه منهم كل مخالط
لهم وتكلم في الذريعة على التعلق بعمل الصحابة والتابعين بان الامامية
تدفع ذلك وتقول انما العمل باخبار الآحاد من الصحابة المتأمرون الذين
يحتشم التصريح بخلافهم والخروج عن جملتهم فامساك النكير عليهم لا يدل
على الرضا بما فعلوه لان الشرط في دلالة الامساك على الرضا ان لا يكون
له وجه سوى الرضا من تقية وخوف وما اشبه ذلك والجواب عن الاحتجاج
بالآيات ان العام يخص والمطلق يقيد بالدليل وقد وجد كما عرفت على
ان الآيات الكريمة ظاهرة بحسب السياق في الاختصاص باتباع الظن في اصول
الدين لان الذم فيها للكفار على ما كانوا يعتقدونه وآية النهي محتملة
لذلك ايضا ولغيره كما بينا في عمومها فلا يصلح حينئذ للتمسك في موضع النزاع
لا سيما بعد ملاحظة ما تقرر في خطاب المشافهة ووجه ثبوت حكمه على
من ... مع ما علم في الوجه الرابع من الحجة لا مرجع اليه الا الاجماع او ضرورة يقتضي

التكاليف

التبانيات

المتأمرون

بحث ركث لهم في التكليف بتحصيل العلم فيما لا ريب في انسداد باب
العلم به عند حدثهم وهذا واضح لمن تدبر واما ما ذكره السيد ره في جواب
اولا ان العلم الضروري بان الامامية تنكر العمل بخبر الواحد مطلقا حاصل
لنا الآن قطعا وعقلا في الحكم من ذلك على نقله النقض لعرضه في
الحصر الينا معه ما يخرجه عن كونه خبر الواحد وثانيا ان التكليف بالعمل
ليس بجايز عندنا ومعلوم ان تحصيل العلم القطعي بالحكم الشرعي
في محل الحاجة الى العمل بخبر الواحد الان يحيل عادة وامكانه في عصره
وما قبله من ازمنة ظهور الائمة عليهم السلام لا يكون ثابتا الا من عدم
الامكان وبعض الوجه في معلومية مخالفة الامامية لغيرهم في هذا الاصل
تمكنهم في تلك الاوقات من تحصيل العلم بالرجوع الى ائمتهم المعصومين
فلم يحتاجوا الى اتباع الظن الحاصل من خبر الواحد كما صنع مخالفوهم ولم
يوثروه على العلم وقد اورد السيد على نفسه في بعض كلامه سؤالا الا
هذا اللفظ فان قيل ان سيدنا ومن طريق العمل بالاخبار فبين الشيء تقولون
في الفقه كله واجاب بان معظم الفقه يعلم بالضرورة ومذاهب
ائمتنا عم فيه بالاخبار المتواترة وما لم يتحقق ذلك فيه ولعل الاقل
يعول فيه على اجماع الامامية وذكر كلاما طويلا في بيان حكم ما يقع فيه
الاختلاف بينهم ومحصوله انه اذا امكن تحصيل القطع باحد الاقوال من طرق

ذكرنا

ذكرنا في تعيين ما العمل عليه والا كنا مخيرين بين الاقوال المختلفة لفقد
دليل التعيين ولا ريب ان ما ادعاه من علم معظم الفقه بالضرورة
وباجماع الامامية امر ممتنع في هذا الزمان وشبهه فالتكليف فيه
بتحصيل العلم غير جائز والاكتفاء بالظن فيما يتعذر فيه العلم لا شك
فيه ولا نزاع وقد ذكره في غير موضع من كلامه ايضا فيستوي حينئذ الاخبار
وغيرها من دلائل المفيدة للظن في الصلاحية لاثبات الاحكام الشرعية
في الجملة كما حققناه واما مع امكان تحصيل العلم فيتوقف العمل بما يفيده
على قيام الدليل القطعي عليه ولا حاجة بنا الآن الى تحقيق البحث
عن قيامه حج على العمل بخبر الواحد وعدمه مع ان السيد قد اعترف في جواب
مسائل تبانيات بان اكثر اخبارنا المروية في كتبنا معلوم مقطوع على
صحتها اما بالتواترة واما بامارة وعلامة دلت على صحتها وصدق
رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها مودعة في الكتب
بسند مخصوص من طريق الآحاد ولعل الكلام في التدافع الواقع بين ما
عزاه الى الاصحاب وبين ما حكيناه عن العلامة ره في النهاية في غيب
ويمكن ان يقال ان اعتماد المرتضى فيما ذكره على ما عهده من كلام اوايل
المتكلمين منهم والعمل بخبر الواحد بعيد عن طريقهم وقد مرت حكاية المحقق
عن ابن قبة وهو من جملتهم القول بمنع التعبد به عقلا ونقل العلامة

على ما ظهر له من كلام الشيخ او نسبه له من علمائنا المتقدمين بالفقه والحديث
حيث اوردوا الاخبار في كتبهم واستراحوا اليها في المسائل الفقهية
ولم يظهر منهم ما يدل على موافقة المرتضى والانصاف انه لم يتضح من كلامهم
المخالفة لما ذكره اذ كانت اخبار الاصحاب يومئذ قريبة العهد بزمان
لقاء المعصومين واستفادة الاحكام منهم وكانت القرائن المعاضدة
لها متيسرة كما اشار اليه السيد ولم يعلم انهم اعتمدوا على الخبر المجرد ليظهر
مخالفتهم لرايه فيه وقد تفطن المحقق من كلام الشيخ لما حكيناه عنه بعد ان
ذكر عنه في حكاية الخلاف هنا انه عمل بالخبر الواحد اذا كان عدلا من الطائفة
المحقة واورد احتجاج القوم من الجانبين فقال وذهب شيخنا ابو جعفر
رحمه الله الى العمل بخبر العدل من رواة اصحابنا لكن لفظه وان كان مطلقا
فعند التحقيق تبين انه لا يعمل بالخبر مطلقا بل بهذه الاخبار التي رويت عن الائمة عليهم السلام
ودونها الاصحاب حتى لو رواه غير الامامي وكان الخبر سليما عن المعارض واشتهر نقله
في هذه الكتب الدائرة بين الاصحاب (?) وذكر هناك وزاد
في تقريبه ما لا حاجة لنا الى ذكره وما فهمه المحقق من كلام الشيخ هو الذي
ينبغي ان يعتمد عليه لا ما نسبه العلامة اليه واما اهتمام القدماء بالبحث عن حال
الرجال فمن الجائز ان يكون طلبا لتكثير القرائن وتسهيلا لسبيل العلم
بصدق الخبر لا مرة في الوجه الثالث من حجة القول الاول وكذا اشتراطهم

بالرواية فانه محتمل لان يكون رجاء للتواتر وحرصا عليه (?)
روايتهم الاخبار في اصول الدين فان التعويل في الاعتقاد فيها غير معقول
وقد طعن من ذلك السيد ره في نقلها حيث نقل عنهم الاعتماد عليها
ولا وجه له بعد ملاحظة ما ذكرناه وان انتفى ضعف الوجه المذكور من الحجة
لا حاجة اليه فان بقية الوجوه لا سيما الاخير كافية في ثبوت المدعى ان شاء الله تعالى

اصل وللعمل بخبر الواحد شرائط كثيرة يتعلق بالراوي الاول التكليف
فلا تقبل رواية المجنون والصبي وان كان مميزا والحكم في المجنون وغير
المميز ظاهر لانتفاء الامتناع عنه من الكذب واما المميز فلا يعرف من الاصحاب
فيه مخالف وجمهور اهل الخلاف على ذلك ايضا ويعزى الى البعض منهم
القول بقبوله بناء على جواز الاقتداء به وهو بمكان من الضعف لمنع الحكم
في المقيس عليه اولا وتسليما لكن الفارق موجود كالعلم من قدرتهم في
القدوة والمنع من القياس ثانيا والتحقيق ان عدم قبول رواية
الفاسق يقتضي عدم قبوله بطريق اولى لان الفاسق باعتبار التكليف
خشية من الله ربما منعته عن الكذب والصبي (?)
التكليف عنه فلا يكون عنده مانع من الكذب ولا يتقي به العقاب لا مانع
له من الاقدام عليه نعم اذا سمع وروى بعد البلوغ اه الرواية بعد البلوغ
لا سمعه قبله فمقبولة حيث تجمع غيره من الشرائط لوجود المقتضي ح و

وهو اعتبار العدل الضابط وهي ملكة لا يقدر ما في الثانية
الاسلام ولا ريب عندنا في اشتراطه لقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
وهو شامل للكافر وغيره والشيخ تنبيه خصوصية العرف المتأخر بالمسلم
لدلالة مفهوم الموافقة على عدم قبول خبر الكافر كما هو ظاهر الثالث الايمان
واشتراطه هو المشهور بين الاصحاب وحجتهم قوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ
ونقل المحقق عن الشيخ انه اجاز العمل بخبر الفطحية ومن ضارعهم بشرط
ان لا يكون متهما بالكذب محتجا بان الطائفة عملت بخبر عبد الله
بن بكير وسماعة وعلي بن ابي حمزة وعثمان بن عيسى وبما رواه بنو
فضال والطاطريون واجاب المحقق ره بانا لم نعلم الا ان الطائفة
عملت باخبار هؤلاء والعلامة مع تصريحه بالاشتراط في التهذيب
في الخلاصة من ترجيح قبول روايات فاسدي المذهب وكثير والدر
فوائده في الخلاصة عن فخر المحققين انه قال سألت والدي عن
ابان بن عثمان فقال الاقرب عندي عدم قبول روايته لقوله تعالى ان
جاءكم فاسق بنبأ الاية ولا فسق اعظم من عدم الايمان وفي ذلك
ما رواه الكشي من الاخبار كان من الناووسية والاعتقاد
الرابع العدالة وهي ملكة في النفس تمنعها من فعل الكبائر
والاصرار على الصغائر ومنافيات المروة والاعتبار في الشرط هو المشهور

بين الاصحاب ... حاجة ... السيد ... مجهول الحال
كما ذهب اليه بعض العامة ونقل المحقق عن الشيخ انه قال يكفي كون
الراوي ثقة متحرزا عن الكذب في الرواية وان كان فاسقا بجوارحه وادعى
عمل الطائفة على اخبار جماعة هذه صفتهم ثم قال المحقق ولكن نمنع هذه الدعوى
ونطالب بدليلها ولو سلمناها لاقتصرنا على المواضع التي عملت فيها باخبار
خاصة ولم نجز التعدي في العمل الى غيرها ودعوى التحرز عن الكذب مع ظهور
الفسق مستبعد وهذا الكلام جيد والقول باشتراط العدالة عندي هو الاقرب
لنا انه لا واسطة بحسب الواقع بين الوصفين العدالة والفسق في موضع الحاجة
من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهو العدل
والا فالفاسق وتوسط المجهول انما هو بين من علم فسقه او عدالته ولا
ريب ان تقدم العلم بالوصف لا مدخل له في حقيقته ووجوب التثبت في الاية
معلق على نفس الوصف لا على تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث
والفحص عنه وانه لا يرى ان القول القائل اعط كل بالغ رشيد
من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضي ارادة السؤال والفحص عن جمع هذين
الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه ويؤيد كون المراد
من الاية هذا المعنى ان قوله ان تصيبوا قوما بجهالة فتصبحوا على ما فعلتم نادمين
تعليل الامر بالتثبت اي كراهة ان تصيبوا وعلى ان الوقوع في الندم

لظهور عدم صدق المخبر لحصول قبول خبر من جاز عليه صفة الفسق في الواقع
حيث لا حاجز له عن الكذب والدلالة على سبق العلم لحصوله في ذلك اذا
عرفت هذا ظهر لك انه ليس مقتضى الآية وجوب التثبت عند خبر من له
هذه الصفة في الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضي
عند ذلك نفي الواسطة واشتراط العدالة وبهذا التحقيق يظهر لك بطلان القول
بقبول رواية المجهول لانه يبتني على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقد
تبين فساده واما قول الشيخ [illegible] فيتحقق له كذب الواسطة وانا نظره فيه
ان المفهوم [illegible] الذي [illegible] دليله لخطابه عموم الآية لكنه مردود
بما اشار اليه المحقق وما ذكره الشيخ من العدالة ولا يعني نفي العلم لحصوله فيتبع
حديثه الا اثباته وتقدير الشرط للموافقة مع الحصول يرد الا صحيح [illegible]
بان علمهم ان تعديل قبول تلك الاخبار المخصوصة لا مطلقا ومن الجائز ان يكون
العمل منوطا بانضمام القرائن اليها لا بمجرد الاخبار وتقرير المقام
اشرنا اليه بتقييد نفي الواسطة في صدر الحجة بموضع الحاجة وتقريره ان
انتفاء الواسطة للتقريب الذي ذكرناه انما يتم فيمن له عهده عن اول حال
التكليف كما هو الغالب والواقع في رواة الاخبار التي هي محل الحاجة الى
هذا البحث فان العادة قاضية بعدم انفكاك المكلف عن احد الوصفين
واما من حدث له العهد بالتكليف فيمكن في حقه تحقق الواسطة بان لا يقع

منه معصية توجب الفسق ولا يكون له ملكة تبعث بها العدالة فان
ذلك غير ممتنع ومعه تثبت الواسطة فلا يقوم الحجة باشتراط العدالة
مطلقا ووجهه ان الواسطة المذكورة وان كانت ممكنة بالنظر الى نفس
الامر لكن العلم بوجودها متعذر لان الحضر مقصور في الا في الظاهر
ولا ريب ان الحجة ثبت له البلاطة [illegible] عادة بدون الملكة [illegible] لكن
التعليق الواقع في الآية لوجوب التثبت عند خبر الفاسق يقتضي ثبوت
الحكم عند خبر من لا ملكة له لشركته الفاسق في عدم الحاجز عن الكذب فيتوقف
في قبول خبره عند احتمال الوقوع في [illegible] بعدم صدق الخبر حد
قيام في خبر الفاسق وسيأتي ان العلة المنصوصة متعدية بالحكم الى كل محل توجد
فيه الخامس الضبط ولا خلاف في اشتراطه فان من لا ضبط له قد يسهو عن
بعض الحديث ويكون مما يتم به فائدته ويختلف الحكم به او يسهو فيزيد
في الحديث ما يضطرب به معناه او يبدل لفظا بآخر او يروي عن المعصوم ويسهو
عن الواسطة او يجعلها الى غير ذلك من اسباب الاختلال فيجب ان يكون
بحيث لا يقع منه كذب على سبيل الخطأ غالبا فلو عرض له السهو نادرا لم
يقدح اذ لا يكاد يسلم منه احد غير المعصوم وقال المحقق ره فلو كان زوال السهو اصلا
شرطا في القبول لما صح العمل الا عن معصوم من السهو وهو باطل اجماعا
من العاملين بالخبر اصل تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة

والمداومة بحيث يظهر حاله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون
ذلك ممكنا وهو واضح ومع عدمه ... ليس للعلماء رواة الحديث
والشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها ...
... منها الواحد ولابد من التعدد قولان اختاره ... العلامة في التهذيب ...
في النهاية اما الاكثر من غير تصريح بالترجيح وذلك المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل
فالتزكية اثنان وهو شهادة العدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها
شهادة ومن ثم ... اعتبار حصول العدد فيها كما هو ظاهر وان مقتضى
اشتراط العدالة اعتبار حصول العلم بها واقامة البينة مقامه شرعا يقتضي
العلم عنه وما تورث ذلك توقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط
للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد واقتصر ...
ان هذا المتاخرين في ... بعموم المفهوم في الاية ان جاءكم فاسق نظرا الى
ان تزكية الواحد داخلة فيه فيثبت بكون المزكى عدلا لا يجب التثبت عند خبره
واللازم من ذلك الاكتفاء والجواب عن الاول المطالبة بالدليل على نفي
الزيادة على المشروط فلقد تراه الا مجرد دعوى ... ولئن الشرط في قبول
الرواية هو العدالة لا التعديل نعم هو احد الطرق الى معرفة ... ناسمي
ولئن زيادة الشرط بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزيادة المعروفة ظاهر في
الاحكام الشرعية عنده من قبول خبر الواحد من ان ... اكثر شروطها تقتضي المعرفة

لحصولها على بعض الوجوه الا الشهادة اثنين والمشروط يكفي فيه الواحد
والعجب من توجيه بعض فضلاء المعاصرين لهذا الوجه من الحجة بانه ليس في
الاحكام الشرعية شرط زائد على مشروطه ... والذي يقتضيه الاعتبار
ان التمسك في هذا الحكم بنفي زيادة الشرط انما هو من باب طريق القياس فكانه
وقع في كلامهم وتبعهم عليه من غير تامل من كلام بعض العامة بالقياس فاشتبه
على ذلك ما وجدنا في كلام بعض العامة حكاية عن بعض آخر منهم انه اكتفى
بالواحد في تزكية الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان مبنى اشتراط
العدالة في الراوي على ان المراد من الفاسق في الاية من له هذه الصفة في الواقع
فيتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو موقوف على العدالة كما بيناه
آنفا وانما جعلنا قبول اثنين لقيامهم مقام العلم شرعا وفرض
العموم في الاية على وجه يتناول الاخبار بالعدالة يؤدي الى حصول التناقض
فانه لولاها وذلك لان الاكتفاء في معرفة العدالة بخبر الواحد يقتضي
عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفة الفسق ضرورة ان خبر
العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها توقف القبول
على العلم بانتفائه وهذا تناقض فلابد من حملها على ارادة الاخبار بما
سوى العدالة لا يليق ما ذكرتم وارد على قبول شهادة العدلين مع تخصيص
الاية بدليل خارج ولا محذور فيه كيف وتخصيصها لازم وان دفعنا

عن ثقة ولهذا للاخبار بالعدالة من حيث ان تزكية الشاهد لا يكتفى فيها
بالواحد وهذا هو اكثر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول انما هو الى
القياس كما نبهتنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريقة معرفة
الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد واشتراط التعدد جار
فيه والمختار في المقامين واحد ثم اختلف الناس في قبول الجرح و
التعديل مجردين عن ذكر السبب فقيل يقبل التعديل منهما دون الجرح لان
الاختلاف في وجوه ذكر السبب فيهما وفصل ثالث فاوجبه في الجرح دون
التعديل ورابع فعكس واستشهد وا في هذه الاقوال الاعتبارات ثبتة و
وجوه ركيكة لا جدوى في التعرض لذكرها ولا اعلم في الاصحاب قائلا بشيء
منها لقلة التعرض منهم للبحث في هذا الحد قليل عن هذا الحد السبب والذي
استوجبه العلامة هنا هو ان المزكى والجارح ان كانا عارفين بالاسباب
قبل الاطلاق منهما والا وجب ذكر السبب فيها وذهب والدي الى
الاكتفاء في ذلك بكون القبول موقوفا على ذكر السبب وهذا هو الاقرب
ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجبه العلامة اذا
تعارض الجرح والتعديل قال اكثر الناس تقديم الجرح لان فيه جمعا
بينهما اذ غاية قول المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو
حكمنا بالعدالة كان الجارح كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع

ادل

بالاطلاق فان فيها صحيح ليعلم عدم الالتفات فان ... يخفى العداة والجرح مع بعضهم

اوظ
او نحو ما امكن وهذه الحجة مدخولة وسياتي ثم قال سيد العلامة جمال الدين
بن طاوس ره انه كان مع احدهما رجحان لحكم التقدير العظيم باعتباره
فالعمل على الراجح والا توجب التوقف مع قاله هو الوجه فائدة اذا قال
العدل حدثني عدل لم يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد
وكذا لو قال العدل لان ذلك بناء على اعتبار الاجتهاد هو اختيار والدي ره و
ذهب المحقق الى الاكتفاء به بل ما دام حيث قال اذا قال اخبرني بعض
اصحابنا وعنى الامامية يقبل وان لم يصفه بالعدالة اذا لم يصفه بالفسوق
لان اخباره بمذهبه شهادة بانه من اهل الامامية ولم يعلم منه الفسوق
المانع من القبول فان قال عن بعض اصحابه لا يقبل لامكان ان يعني
نسبته الى الرواية او اهل العلم فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه
وهو عجيب منه لعدم اشتراطه العدالة في الراوي لان الاصحاب لا يتخذون
في العدول سلمنا لكن التعديل انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح والى
يعلم ذلك مع تعيين العدل وتسميته لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام
لا يؤمن وجوده التمسك في نفيه بالاصل غير متوجه بعد العلم بوقوع الاختلاف
في شأن كثير من الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث عن كل ما
يحتمل ان يكون له معارض حتى يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق الشبه عليه
في العمل بالعام قبل البحث عن المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف

مخالفة من الاصحاب كثيرا من الروايات بالصحيحة من غير تفصيل لانه في الحقيقة
شهادة بتعديل رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث
بل لا بد من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح
لا بد للراوي من مستند يصح له من اجله رواية الحديث ويقبل منه لغيره
وهو في الرواية عن المعصوم لفظا معروف واما في الرواية عن الراوي
فله وجوه اعلاها السماع من لفظه سواء كان بقراءته في كتابه او باملائه من
حفظه ودونه القراءة عليه مع اقراره به والتصريح بالاعتراف بمضمونه و
دون ذلك الاجازة برواية كتاب ونحوه وحكي عن بعض العامة انكار جواز
الرواية بالاجازة ونقل الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في
كلام الاصحاب والتحقيق القول فيه ان جواز الرواية بالاجازة بمعنيين
وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف في كل منهما احدهما قبول الحديث
والعمل به ونقله عن المجيز له اجازة بلفظ يدل على الواقع كاخبرني اجازة بتقييده
ونحوه والقول بقوة في غاية السقوط لان الاجازة في العرف اخبار
اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها من الغلط والتصحيف و بامور
نحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله والتعبير عنه بلفظ خبرني
دال على صحته مقيدا بقوله اجازة وتجوز مع القرينة فلا مانع منه ومشكل
الى في القراءة والاداء لان الاعتراف اخبار اجمالي ولا يتفقوا الا
على

الحذف

الحذف في قوله واما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق وانما الخلاف فيه من
لم يعتقد به ثم ان جماعة من الناس اجازوا في صورة الاعتراف ان يقول
الراوي اخبرنا وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوها البا قول
ع جوازه مقيدا بما ذكرنا الا ان الغرض منه منع من استعمال هذه الالفاظ و
ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال فما قول بعضهم يجب ان يقول
حدثني قراءة عليها حتى يزول الابهام وليعلم ان لفظ حدثني ليست
على ظاهرها فمتناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك
نطقه وقوله قراءة عليه يقتضي نقيض ذلك فكانه يقول اثبت ... هذه
من السيد ره في غاية الغرابة فانه سد الباب المجاز اذ ما من مجاز الا
ومعه قرينة تنافي الحقيقة وتناقضها واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله
بعد ذلك قراءة عليه قرينة على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه
وهو الاعتراف بما قرئ عليه تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة
في المعنى وقد نقل العلامة هذا الكلام عن السيد في النهاية ونظر فيه عليه قائلا
انا نمنع اقتضاء حدثني حال انضمامها الى لفظ قراءة انه سمعه من لفظه
وادرك نطقه به وهو جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف
ما ذهب اليه السيد والاتفاق من عداه على صحة الحدث المقيد على القراءة مع
الاعتراف فلا مانع من اطلاقه في صورة الاجازة والاعتبار فيهما

واحد كالمعنى الذي في الجواز الرواية بالاجازة تسويغ قول الراوي حدثني
واخبرني ونحوهما مما اشبه ذلك والعمل به عنده من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروي
فيقول اخبرنا وحدثني فذلك كذب وسرق من الكلام كما ترى يدل على ان
نقل الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوها مطلقا
وقد حكم بعضهم بذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فهي عنده في هذا الوجه
سواء تفاوت عبارته في التادية عن ما قول فيها حيث صرح بجواز العمل
في صورة القراءة وغيرها بالشعر بنوع ثم نظرية الا ان دلالة الاجازة
على المعنى دون دلالة القراءة والامر كما قد عرفته فظهر ان ما توهم
ذلك تلك العبارة غير مراد فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة
بالنسبة الى العمل انما يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ككتب
اخبارنا الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا
وليستفاد من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فائدتها
حينئذ بقاء اتصال سلسلة الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب
مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن الاجازة
فيها ربما آلت فائدتها الى الغاية من باب وجوه الرواية غير ان الرعاية لتصحيح و
الامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل في وجه اي جهة
الاستماع ونحوه وذلك ظاهر ونقع في هذا الباب ولها اخر مذكورة في كتب

الفن

الفن ليعلم حكمها مما ذكرناه فلنذكر اثرنا طرفا لها على نيرة ويجوز ان
نقل الحديث بالمعنى لشرط ان يكون الناقل عارفا بمواقع الالفاظ و
عدم قصور الترجمة عن الاصل في افادة المعنى ومراتب وتبدله في الابتداء والخفاء
ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب نعم لبعض اهل الخلاف فيه
خلاف وليس له دليل يعتد به وحجتنا على الجواز وجوه منها ما رواه ذلك
من الالفاظ التي يفيد ظاهرها وقوع الاخبار بتفصيله وقد عزي الى جمع
من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق هذا والظاهر من العلامة في النهاية
انه فهم من كلام السيد ره القول بعدم جواز الرواية بالاجازة مطلقا
تفريعا على العمل بالخبر الواحد حيث قال واما الاجازة فقد حكم بعض ان
المحتمل ان يروي له ذلك الاجازة له اذ لم يجزه وما ليس له ان يرويه ان
يحرم عليه مع الاجازة وفقدها وعبارة السيد هذه وان اوهم ظاهرها
القول بنفي الجواز مطلقا لمعدوم الا ان التدبر في سابقها ولاحقها
يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية بها بلفظ لا حدثني واخبرني ونحوه
فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة على الراوي ان كثيرا من مصنف
اصول الفقه جاز ان يقول من قرأ الحديث على غيره ممن قراءة عليه فاقر به
حدثني واخبرني واجرؤه مجرى ان يسمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا
قرأ عليه فاقر له بان له يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل

بجزء واحد ويعلم انه حدثه وانه سمعه اقراره له بذلك ولا يجوز
ان يقول حدثني واخبرنا لان معنى حدثني واخبرنا انه فعل حدثنا واخبر
عن ذلك هذا الكذب الى الجزء وذكر بعد هذا المناولة من ان يجي فيه المحدث
عنده ويقول له في كتاب ابعث اليه هذا اسماعي من فلان يجري ممن يجري
ان يقراه عليه ويعرف به له في علم بانه حديثه قال فان كان ممن
يذهب الى ان خبار الاحاد عمل به لا يجوز ان يقول حدثني ولا اخبرني
ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعد ولا كثر مايكفي بذكر
ان التعارف لاصحاب الحديث اثر كما في ان الاجازة جارية مجرى
ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فيجوز العمل به عندهم
ان العدل يروي عمن مثله وغيره مع فرض اقتصاره على الرواية ان العدل
فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته وذلك غير كاف لجواز ان يكون له خارج
لا يعلم كما ذكرناه انفا وبدون تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فيترجح القول
ومن هذا يظهر ضعف ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل
ابن ابي عمير محتجا بان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان
العلم بعدالة الواسطة ان كان مستنده الاخبار الراوي بانه لا يرسل
الا عن الثقة فهو بمنزلة شهادته على مجهول العين وقد علم حاله وان
كان مستنده الاستقراء الى المراسيل والاطلاع من خارج على ان المحذوف

بلغ

فيها لا يكون الا ثقة فهذا في معنى الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان
العلامة ذكر في الاحتجاج على مختاره في النهاية ما هذا لفظه عدالة الاصل
مجهولة لان عينه غير معلومة وصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية
الفرع عنه وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه
لتوقف فيه او جرحه ولم عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا
يعرف بفسق ولو عينه لعرفناه فسقه الذي لم يطلع عليه العدل وهذا الكلام
كما ترى دليل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل مجهول العين
المجرد فيتعين ان يكون المستند عنده في ذلك الاستقراء وحصوله
في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن محل النزاع كما عرفت والى كلام الشيخ
فيرد على اوله ما اورد على العلامة ره على آخره ان عمل الطائفة يتوقف
التمسك به عند نا على بلوغه حد الاجماع ولا تعلم حجة القائلين بالقبول
مطلقا وجه منها ان رواية العدل على الاصل المسكوت عنه تعديل لانه لو
يروي عمن ليس بعدل ولو مايمن حاله ما رواه الكليني في الصحيح عن محمد بن
مسلم قلت لابي عبد الله اسمع الحديث منك فازيد وانقص قال ان
كنت تريد معانيه فلا باس ومنها ان لا نعلم قص قصة الواحدة
بالفاظ مختلفة ومن المعلوم ان شاء القصة وقت ما بغير العربية او بعبارة
واحدة منها وذلك دليل على جواز نقل المعنى الى القائل وان تغاير اللفظ

منها

او ارسل العدل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم يلقه سواء ترك ذكر الواسطة
او ذكرها مبهما كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف
بين الخاصة والعامة فالمشهور عندنا عدم القبول مطلقا وهو مختار والدي وقال
العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة كمراسيل
محمد بن ابي عمير من الامامية وكلامه في التهذيب يدل على هذا الاستثناء
وهو الوجه لا سيما وقد حكي في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة ثم
قال وهو قول محمد بن خالد البرقي من الامامية وقال المحقق اذا ارسل الراوي
الرواية قال الشيخ ان كان ممن عرف انه لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا و
ان لم يكن قبلت بشرط ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج
لذلك بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض كما عملت بالمسانيد
فمن اجاز احدهما اجاز الآخر هذه عبارة المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه
في الحكم حيث اقتصر على نقل مذهب الشيخ وحجته من غير تصريح بالقبول او الرد ولا
ان من شرط القبول عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في موضع الارسال
اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة عليها سوى رواية العدل عنه وهو غير مفيد لانا نعلم
بالعيان ان العدل حاله لو كان ملتبسا على ... وعدالته شائع في ذلك ومنها الاسناد
حديث قال الرسول يقتضي صدقه لان الاسناد الكذب شائع في العدالة واذ ...
صدقه فيبين قبوله وذكر وجوها لا ... تركنا نقلها لضعفها ووجوب ...

علي بن

١٠٠

عن غيره من الوجهين ظاهر مما حققناه فلنطو تقريره الحديث ينقسم
خبر الواحد باعتبار اختلاف احوال رواته في الاتصاف بالايمان والعدالة
والضبط وعدمها الى الاربعة اقسام يختص كل قسم منها في الاصطلاح باسم
الاول الصحيح وهو ما اتصل سنده الى المعصوم بنقل العدل الضابط عن
مثله في جميع الطبقات وربما اطلق في اللفظ مضافا الى راو معين
في ما جمع السند اليه الشرائط هنا الى منتهاه الى المعصوم وان اعتراه بعد ذلك
ارسال او غيره من وجوه الاختلاف فيقال صحيح فلان عن بعض اصحابنا
عن الصادق ع مثلا وقد يطلق في حكاية من الاسناد جامعة للشرائط سوى
الاتصال بالمعصوم محذوفة للاختصار فيقال مثلا روى الشيخ في الصحيح
عن فلان ويقصد بذلك ان في تلك الجملة المحذوفة واكثر ما يقع في
الاستعمال حيث يكون المذكور من رجال السند اكثر من واحد الثاني الحسن
وهو متصل السند الى المعصوم بامامي ممدوح من غير معارضة ذم مقبول
ولا ثبوت عدالة في الجميع او البعض مع كون الباقي بصفة رجال الصحيح
وقد يستعمل على قياس ما ذكره في الصحيح الثالث الموثق وهو ما دخل في طريقه
من ليس بامامي مصرحا بتوثيقه من الاصحاب ولم يشتمل باقي الطريق
على ضعف من جهة اخرى ويسمى القوي ايضا ويستعمل اللفظ الاول في القسمين
المذكورين في ذينك القسمين الرابع الضعيف وهو ما لم يجتمع فيه شروط

احد ثقة بان لا يشتمل طريقه على مجروح بغير فساد المذهب او مجهول و
تسمى هذه الاقسام الاربعة اصول الحديث لان انقسامه باعتبارات
شتى وكلها ترجع الى هذه الاقسام الاربعة لكثرة دوران الفاظها على السن
الفقهاء **المطلب السابع في النسخ وفيه بحث** لا ريب في جواز النسخ ووقوعه
وما يحكى فيهما من الخلاف لا يستحق ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراط
حضور وقت الفعل المنسوخ سواء فعل ام لا ووافقهم على ذلك جمع من العامة
وحكي الخلاف عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو مذهب
اكثر من اهل الخلاف والحق الاول لنا لو وقع ذلك لاقتضى تعلق النهي
بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر دليل على كونه حسنا والنهي
يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم حسنا وقبحا معا وهو ظاهر الاستحالة لان
الفعل الواحد اما حسن او قبيح فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه
قبيحا وبتقدير ان يكون قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه
الاول قوله تعالى يمحو الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع
الثاني انه تعالى امر ابراهيم عم بذبح ابنه ثم نسخ عنه قبل وقت الفعل **الثالث**
ما روي ان النبي صلعم امر ليلة المعراج بخمسين صلوة ثم راجع الى ان عادت الى
خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل **الرابع** ان المصلحة قد تتعلق بنفس
~~الامر والنهي [illegible]~~
الامر

الامر والنهي فيجوز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل والجواب عن
الاول ان المحو والاثبات متعلقان على المشية ولا يلزم منه ثبوته في شيء
قبل وقته وعن الثاني ان ابراهيم عم لم يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل
بالمقدمات كما يدل قوله تعالى قد صدقت الرؤيا ولو كان ما فعله بعض المأمور
به لكان مصدقا لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث
المطالبة بصحة الرواية مع ان متنها يطعن على الانبياء بالاقدام على المراجعة
في الاوامر المطلقة وعن الرابع ان الامر والنهي تتبعان متعلقهما فان
كان حسنا كان كذلك والا قبح على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا
فلا يكون مأمورا به فينتفي النسخ ح يجوز نسخ كل من الكتاب
والسنة المتواترة والاحاد بمثله ولا ريب فيه ونسخ الكتاب بالسنة المتواترة
ذهب اليه ولا يعرف فيه من الاصحاب مخالف وجمهور اهل الخلاف وافقونا فيه
وانكره شذ منهم وهو ضعيف جدا لا يلتفت اليه ولا يجوز نسخ الكتاب
والسنة المتواترة بالاحاد عند اكثر العلماء لان خبر الواحد مظنون وهما
معلومان ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون وذهب شرذمة من العامة الى
جوازه وربما نقل بعضهم الخلاف في الجواز مدعيا ان محله هو الوقوع واما
اصل الجواز فموضع وفاق ومدار البحث في ذلك قليل الجدوى فترك الاشتغال
بتحقيقه احرى واما الاجماع فمنع جواز نسخه والنسخ به [illegible]

في ان الاجماع يمكن استقراره قبل انقطاع الوحي او لا قال المصنف رحمه الله
ان الطعن حصول الحقيقة وهو الكلام الا ان الاجماع لا يكون ناسخا ولا منسوخا
واعتقلوا في ذلك بانه دليل مستقر بعد انقطاع الوحي فلا يجوز نسخه ولا
النسخ به وهذا لا يبعد عن الخلاف لان القائل ان يعترضه فيقول انما الاجماع
عندنا فمن الادلة المستقرة في كل حال قبل انقطاع الوحي وبعده واذا ثبت
ذلك سقطت هذه العلة على ان مذهب محققينا في كون الاجماع حجة
يقتضي انه في الاوائل كما مستقرا لان الله تعالى امر باتباع المؤمنين وهذا
حكم حاصل قبل انقطاع الوحي وبعده والنبي صلى خبر من هذا بهم بان امته لا تجتمع
على خطأ وهذا اثبات في سائر الاحوال واذا كان الاجماع دليلا على الاحكام
كسائر الكتاب والسنة والنسخ لا يتناول الادلة وانما يتناول الاحكام
التي تثبت بها فلا مانع من ان يثبت حكم باجماع الامة قبل انقطاع الوحي
ثم ينسخ بانه تنزل او يثبت حكم بانه تنزل ثم ينسخ باجماع الامة عليه ففيه
والاقرب ان يقال ان الامة مجتمعة على ان ما ثبت بالاجماع لا ينسخ
ولا ينسخ به هذا الكلام السيما وقال الاجماع دليل عقلي والنسخ لا يكون الا
بدليل شرعي فلا يتحقق النسخ فيما يكون مستنده العقل ثم حكى عن بعض
المتاخرين انه قال الاجماع لا يكون الا اتفاقا وانما يكون عن مستند قطعي فيكون
الناسخ ذلك المستند لا نفس الاجماع قال المحقق في هذه الوجوه نظر

والذي

والذي يكثر عندي هنا انه يصح دخول النسخ فيما بني على ان الاجماع انضمام
اقوال الا قول لو انفرد لكان حجة فيه فيجوز حصول شرطه في زمن
النبي صلى ثم ينسخ ذلك الحكم به لانه شرعية فراجعه ولذلك يجوز نسخ
الحكم المعلوم من السنة او القران به قوله به حرفه حيث قول النبي و ثم
انعدم حيث غرا انه لا يترتب عليه فائدة مهمة كالالحقاق فصل معنى النسخ شرعا
هو الاعلام بزوال مثل الحكم الثابت بدليل الشرعي بدليل آخر شرعي
متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول ثابتا وعلى هذا فزيادة العبارة المستقلة
على العبادات ليست نسخا للمزيد عليه صلوة كانت تلك العبارة او غيرها
وهو مذهب جمهور العلماء وللعزى انما قوم من العامة القول بان زيادة
صلوة كانت على الصلوة الخمس نسخ لانها تخرج الوسطى عن كونها وسطى
وهو ظاهر الفساد وان العبارة الغير المستقلة فقد اختلف العلماء في ان
زيادتها هل هي نسخ اولا والمحققون على انها ان رفعت حكما شرعيا
مستفادا من دليل شرعي كانت نسخا والا فلا وهو الظاهر لا علم تقصيره
وقال المصنف رحمه ان كانت الزيادة مغيرة حكم المزيد عليه في الشريعة حتى
يصير لو وقع مستقلا دون تلك الزيادة لكان على ما كان من تلك الاحكام
الشرعية التي كانت له او بعضها فهذه الزيادة يقتضي النسخ ومثاله
زيادة ركعتين على سبيل الاتصال فانا اذا قلنا ان الحاصل هذه الزيادة

تغير ثبت الاحكام الشرعية لانه لو فعل بعد زيادة الركعتين على ما كان
يفعلها عليه اولا لم يكن لها حكما وكانه ما فعلها وكيف عليه بعدهما
لان مع هذه الزيادة يتأخر عما يجب التشهد والتسليم ومع فقد هذه لا يكون
كذلك وكل ما ذكرناه وليقتضي تغير الاحكام الشرعية بهذه الزيادة وقد
حكى المحقق ره عن الشيخ موافقة السيد في هذه المقالة واختار هو ما حكيناه
اولا محتجا بان شرط النسخ ان يكون رافعا لمثل الحكم الشرعية المستفاد
بالدليل الشرعي فتقدير ان يكون ذلك الحكم مستفادا من العقل لا يكون
الرفع لمثله نسخا والا لكان كل خبر يرفع الاصلية نسخا وهو باطل ثم ذكر
كلام السيد في الزيادة على الركعتين بطريق السؤال واجاب بانا لا نسلم
ان ذلك نسخ لوجوب الركعتين ولا للتشهد وان كان التغير فيهما
ثابتا بل تقدير ان يكون الشيء دالا على وجوب تعقب التشهد للثانية
يلزم ان يكون الامر به جزئيا نسخا للتحية اذ لم يرفع الدليل الدال في تشبث
بغير ذلك واما الركعتان فان حكمهما باق من كونهما واجبتين فاية ما في
الباب ان وجوبها كان منفردا فصار منضما والشيء لا ينسخ بانضمام
غيره اليه كما لا ينسخ وجوب فريضة واحدة اذا وجب بعدها اخرى واما
كونهما لو انفرد بالواحد اجزأتا بعد ان كان مجزيتين فان الاجزاء يعلم
لا من منطوق الدليل بل بالعقل فلم يكن نسخا ولو علم الاجزاء من نفس

الدليل

الدليل الشرعي لكان الممنوع اجزاؤهما منفردين لا وجوبهما اذا عرفت
هذا فاعلم ان ثمرة الاختلاف يظهر في جواز اثبات الحكم بخبر الواحد
بناء على انه لا ينسخ به الدليل المقطوع به فكل ما ثبت كونه نسخا
لا يجوز اثباته وهذه عند التحقيق اذ هي كثيرة من اثار ارباب هذا
في الباب **المطلب الثامن** في القياس والاستصحاب **اصل** القياس
هو الحكم في معلوم بمثل حكم الثابت لمعلوم آخر لاشتراكهما في علة الحكم
فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الآخر يسمى فرعا والمشترك بينهما
علة وهي اما مستنبطة او منصوصة وقد اطبق اصحابنا على منع العمل بالمستنبطة
وشذ وحكي اجماعهم فيه غير واحد منهم وتواتر الاخبار عن اهل البيت ع
وبالجملة فمنعه يعد في ضروريات المذهب واما المنصوصة ففي العمل به خلاف
بينهم وظاهر المرتضى عدم المنع منه ايضا وقال المحقق ره اذا نص الشرع على
العلة وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة
في ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا وقال العلامة ره الاقرب
عندي ان العلة اذا كانت منصوصة وعلم وجودها في الفرع كان حجة
واحتج فيه لذلك بان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح الخفية والشرع
كاشف عنها فاذا نص على العلة عرفنا انها الباعثة والموجبة لذلك
الحكم فاين وجدت وجب وجود المعلول ثم حكى عن اهل النفي الاحتجاج

بان قول الشرع حرمت الخمر لكونها مسكرة يحتمل ان يكون المقتضي
الاسكار حيث يكون قيد الاضافة الى الخمر معتبرا في العلة واذا جعل
الامر ان لم يجز القياس واجاب المنع عن جعل اعتبار القيد في العلة
فان تجويز ذلك يستلزم تجويز مثله في العقليات حتى يقال الحركة انما
اقتضت المتحركية لقيامها بمحل خاص وهو محل فالحركة القائمة بغيره
لا يكون علة للمتحركية سلمنا امكان كون القيد معتبرا في العلة لكن العرف
يسقط القيد عن درجة الاعتبار فان قول الاب لا بنه لا تأكل هذه
الحشيشة لانها سم تقتضي منعه عن اكل كل حشيشة تكون سما سمعنا عدم
ظهور الغاء القيد لكن دليلكم انما يتمشى فيما اذا قال الشارع حرمت الخمر
لكونه مسكرا اما لو قالوا العلة حرمت الخمر هي الاسكار فيظهر ذلك الاحتمال
ثم اورد الاعتراض بان الحركة ان عنيتم بها معنى يقتضي المتحركية
فهذا المعنى تمتنع عرضه بدون المتحركية وان عنيتم بها امرا خرنا فيه ذلك
الاحتمال فههنا نسلم انه لا بد في العلة من وليس منقوض قولكم العرف تقتضي
الغاء هذا القيد فقلنا ذلك عرف القرينة وهي شفقة الاب المانعة من
تناول فلم اذا قلتم في العلة المنصوصة كذلك وقولكم لو صرح بان العلة هي الاسكار
انتفى ذلك الاحتمال قلنا هذه الصورة تستلزم ان الاسكار علة الحرمة اين وجد
لكنه ليس من القياس لان العلم بالادراك من حيث هو اسكار يقتضي الحرمة يوجب

العلم

العلم بثبوت هذا الحكم في كل محاله ولم يكن العلم بالحكم لبعض تلك المحال متأخرا
عن العلم بالبعض فلم يكن جعل البعض فرعا والاخر اصلا اولى من العكس
فلا يكون هذا قياسا وقال بعض ذلك والتحقيق في هذا الباب ان
يقال ان النزاع هنا لفظي لان المانع انما منع من التعدية لان قوله حرمت
الخمر لكونها مسكرة محتمل لان يكون في تقدير التعليل لمطلق الاسكار
فيعم والمثبت يسلم ان التعليل بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل
بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون على ذلك ثم النزاع وقع في ان قوله حرمت
الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة تحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل
البحث فيه الا في ان النطق على العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع موارده
فان ذلك متفق عليه واقول كان الحد منه لم يقف على ما يحتاج اليه تقريره
وهذا الباب لذلك حسب النزاع في هذا العموم لفظا وانهم متفقون في
المعنى وكلام المرتضى مصرح بخلاف ما ظنه فانه احتج على المنع بان علل الشرع
انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل عن وجه المصلحة فيه وقد يشترك الشيئان
في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعل وان لا يكون مع ثبوتها
فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء الى غيره في حال دون
حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وهذا باب في الدواعي
معروف ولهذا جاز ان يعطي لوجه الاحسان فقيرا دون فقير ودرهما دون

درهم دفع حاله دان اخرى دان كان فيما لم يفعله الوجه الذي فعلت فيه

ثم قال واذا صحت هذه الجملة لم يكن في النص على العلة مع ذكر النص على

الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اما اذا لم يوجب النص

على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيد ما لم يكن يعلم لولاه وهو ماله

كان في الفعل المعين مصلحة في الكلام دلالة على كون الشرع في المعنى ظاهر

فلا وجه لدعوى العلاقة وما وجه يظهر من تضاعيف الكلام في هذا المقام

فلا يطول بتقريره واما حجة المرتضى فجوابها ان التشبيه من العلة حيث الحق

بالسداد الخصوصية منها تعلق الحكم بها لا بان الدعوى او وجه لشبهه

المصلحة **بحث** ذهب العلامة في التهذيب واكثر من العامة الى تعدية الحكم في

تحريم التافيف الى انواع الاذى الزايد عنه من باب القياس ويسمونه

القياس الجلي والمحقق ره وجمع من الناس واختلفوا في وجه

التعدية فقيل انه دلالة مفهومة ومحاه عليه ويسمونه بعض الاصحاب

مفهوم الموافقة لكون حكم غير المذكور فيه موافق لحكم المذكور ويقابله

مفهوم المخالفة وهو ما يكون غير المذكور فيه مخالفا للمذكور كمفهوم الشرط

والوصف ويسمى هذا دليل الخطاب ويقال للاول فحوى الخطاب ولحنه

من الخطاب **والتحقيق** ان نقول ان موضوع اللغوي المنع من انواع الاذى

وهو صريح الكلام المحقق **حجة** الذاهبين الى كونه قياسا انه قطع النظر

عن المعنى

عن المعنى المناسب المشترك المقصود من الحكم كالاكرام في منع التافيف

وعن كونه اكد في الفرع لا حكم به وان معنى القياس ان ذلك واجب به

المعنى المناسب لم يعتبر لاثبات الحكم حتى يكون قياسا من تكرمه شرطا في

دلالة الملفوظ على الحكم المفهوم لغة **ولهذا** يقول به كل من لا يقول بحجية

القياس ولو كان قياسا لما قال النافي له وردّ بانه لا نافي للقياس

الا عنه ويعرف الحكم فيه بطريق الاولوية حتى يقال انه نفى بعد المفهوم حرام

قياسا ونجد ذلك حجة على انه ليس بقياس **وحجة** القائلين القطع بان

الصيغة في مثله للمعنى المذكور من غير توقف على استحضار القياس واجب

على استحضاره وهو القياس الشرعي الالاولى فانه مما يعرف اللغة من غير افتقار

الى نظر واجتهاد اذ **عرفت** ذلك فالحق ما ذكره بعض المحققين من ان

هذا لفظي لا طائل تحته **بحث** اختلف الناس في استصحاب الحال ومعناه

ان يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت اخر ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك

الحكم فهل يحكم ببقائه على ما كان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به في الوقت

الثاني الى دليل فالمرتضى وجماعة من العامة على الثاني ويحكي عن المفيد المصير

الى الاول وهو اختيار الاكثر ومثاله المتيمم اذا دخل في الصلوة ثم راى

الماء في اثنائها فالاتفاق واقع على وجوب المضي فيها قبل الرؤية فهل

يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال **الاول** ام يستأنفها بالوضوء

ثم فسّر الاستصحاب تارة بالاول ومن الطرد تارة بالثاني ووجّه كل تفسير
ره بان في الاستصحاب الحكم حينئذ بين حالين في حكم من غير دلالة لان
الحالين مختلفان من حيث كان غير واجد للماء في احدهما وواجدا له
في الاخرى فكيف يسوّى بين الحالين من غير دلالة قال اذا كنا ثبتنا
الحكم في الحالة الاولى بدليل فلو اجتمعنا نظرنا فان كان الدليل يتناول
الدليل انما هو يتناول الاولى فقط والثانية عارية من دليل فلا يجوز اثبات
مثل الحكم لها من غير دليل وجرت الحالة مع الخلو من الدليل مجرى الاولى
لو خلت من دلالة فاذا لم يجز اثبات الحكم الاولى الا بالدليل فكذلك الثانية
ثم اورد سؤالا حاصله ان ثبوت الحكم في الحالة الاولى يقتضي استمراره
الا لمانع اذ لو لم يجب ذلك لم يعلم استمرار الاحكام في موضع وحدوث
الحوادث لا يمنع من ذلك كما لا يمنع حركة الفلك وما يجري مجراه من الحوادث
فيجب استصحاب الحال ما لم يمنع واجاب بانه لا بد من اعتبار الدليل الدال
على ثبوت الحكم في الحالة الاولى وكيفية اثباته وهل ثبت ذلك في حالة
واحدة او على سبيل الاستمرار وهل تعلق بشرط مراعى اذا لم نعلق فيما وقد
علمنا ان الحكم الثابت في الحالة الاولى انما ثبت بشرط فقد الماء والماء في الحالة
الثانية موجود وقد اتفقت الامة على ثبوته في الاولى واختلف في الثانية
فالحالان مختلفان وقيل انه في المعقول ان من شاهد زيدا في الدار ثم غاب

عنه الحس

عنه الحس ان يعتقد استمرار كونه في الدار الا بدليل متجدد وصار كونه
في الدار الثاني وقد زالت الرؤية فاما النقض بان حركة الفلك وما جرى
مجراها لا يمنع من استمرار الاحكام فذلك معلوم بالدلالة وهي من ادعى
ان رؤية الماء لم يغير الحكم للدلالة ثم قال وبمثل ذلك يجب ان تقول فيمن
العلم يقطع بخبر من اخبار ناعٍ عن مكة وما جرى مجراها من البلدان على استمرار
وجودها وذلك انه لا بد ان يقطع على الاستمرار من دليل او عادة او ما يقوم
مقامها ولو كان البلد الذي خبرنا عنه على ساحل البحر لجوزنا [illegible] يغلبه
البحر الا ان يمنع من ذلك خبر متواتر فالدليل على ذلك كله لا بد منه حجة
القول الاخير وجوه الاول ان المقتضي للحكم الاول ثابت والعارض
لا يصلح رافعا فيجب الحكم بثبوته في الثاني اما ان مقتضي الحكم الاول ثابت
فلانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض لا يصلح رافعا فلان العارض
انما هو احتمال ما يوجب العدم وان الحكم لكن احتمال ذلك معارض باحتمال
عدمه فيكون لكل واحد منهما ما هو في مقابلة فيسقط فيبقى الحكم الثابت
سالما عن رافع الثاني ان الثابت اولا قابل للثبوت ثانيا والا
لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة فيجب ان يكون في الزمان
الثاني جائز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم الا لمؤثر لاستحالة خروج
الممكن من احد طرفيه الى الاخر الا لمؤثر فاذا كان التقدير تقدير عدم العلم

ما ثبت يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد المجتهد والعمل واجب **الثالث**
ان الفقهاء عملوا باستصحاب الحال في كثير من المسائل والموجب للعمل
هناك موجود في موضع الخلاف وذلك كمن تيقن الطهارة وشك في
الحدث فانه يعمل على يقينه وكذا العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال
بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن شهد بشهادة بنى على بقائها
حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة حكم ببقاء نكاحه ولم تقسم امواله
وعزل نصيبه في المواريث وما ذلك الا الاستصحاب حيوته وهذه العلة
موجودة في مواضع الاستصحاب فيجب العمل **الرابع** ان العلماء مطبقون
على وجوب ابقاء الحكم مع عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية
وهو معنى الاستصحاب الآن اذا تقرر ذلك فاعلم ان المحقق ره ذكر في
ادلة حاصلها ان العمل بالاستصحاب يمكن عن المقيد وان المختار له واضح
له بهذه الوجوه الاربعة ثم ذكر حجة المانع والجواب عنها وقال بعد ذلك والذي
نختاره نحن ان ننظر في الدليل المقتضي لذلك الحكم فان كان يقتضيه مطلقا
وجب القضاء باستمرار الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطء مطلقا فاذا
وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق كقوله انت خلية وبرية
فان المستدل على ان الطلاق لا يقع بهما لو قال حل الوطء ثابت قبل
النطق بهما فيجب ان يكون ثابتا بعدها لكان استدلالا صحيحا لان المقتضي

للتحليل

للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولا يعلم ان الالفاظ المذكورة
رافعة لذلك الاقتضاء فيكون الحكم ثابتا عملا بالمقتضي لا الى دوامه
فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا
اليه فليس ذلك عملا بغير دليل وان كان يعني به امرا وراء ذلك فنحن مضربون
عنه في هذا الكلام حجة لكنه عند التحقيق رجوع الى ما اختاره اولا ومصير الى القول
الآخر كما يرشد اليه تمثيله لمحل النزاع عقيب التسليم ويفصح عنه حجة المرتضى فكانه
استشعر ورود ما احتج به من المناقشة فاستدرك بهذا الكلام وقد ظهر
من المعتبر قول المرتضى وهو الاقرب **المطلب التاسع** في الاجتهاد والتقليد
اصل الاجتهاد تحمل الجهد وهو المشقة جهده في حمل الثقيل ولا
يقال ذلك في الحقير واما في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في
تحصيل الظن بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله التجزية بمعنى جريانه في
بعض المسائل فقط فيكفي ان يجتهد فيها اولا فذهب العلامة في التهذيب
والشهيد في الذكرى والدروس ووالده في جملة من كتبه وجمع من العامة الى الاول
وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا اطلع على دليل مسئلة بالاستيفاء
فقد ساوى المجتهد المطلق في تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل لها فيها وح
فكما جاز له الاجتهاد فيها فكذا هذا وحجة الاخرين ان كل ما يقدر
جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى ما يعلمه

من الدليل واجاب الاولون بان المعتبر حصول جميع ما هو دليل في ذلك
المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجزي المذكور يخرج عن العهدة والتحقيق
عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار على استنباط بعض المسائل دون
بعض على وجه يساوي استنباط المجتهد المطلق لها غير ممتنع لكن التمسك في
جواز الاعتماد على هذا الاستنباط بالمساواة فيه للمجتهد المطلق لكن لا
نقول به نعم لو علم ان علته لقيام النص عليه وجب لجاز ان يكون قدرته
على استنباط المسائل كقدرته عليها اذ لا اعتبار عن حيث ان عموم القدرة
انما هي لكمال القوة ولا شك ان القوة الكاملة ابعد عن الاحتمال الخطاء من
الناقصة فكيف تسوى بينهما ولكن التعديل في اشتغال ظن المجتهد المطلق
انما هو لدليل قطعي وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به ولا كذلك ما يتصور
في موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة المتجزي له يقتضي اما
الدور لجريانه في مسئلة والتعلق بالظن في العمل بالظن والرجوع في ذلك
الى فتوى المجتهد المطلق وان كان ممكن لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاق
واستبداده بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد لجب الذات وان كان يلحق من
الحاق بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد لاقتضائه ثبوت
الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع فيه الى التقليد وان ثبت
قلت ترك التقليد والاجتهاد وغير معروف في الاجتهاد المطلق شرايط

يتوقف

يتوقف عليه وهي الاجتهاد ان يعرف في جميع ما يتوقف عليه افادة الادلة
على المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني الالفاظ
العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو بالرجوع
الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن الكتاب
ما يتعلق بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها ويعرف
موقع كل باب بحيث يمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال الرواة في الجرح
والتعديل ولو بالمراجعة وان يكون عالما بالمطالب الاصولية من احكام
الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى غير ذلك من مقاصدها التي يتوقف
الاستنباط عليها وهي اهم العلوم للمجتهد كما نبه عليه المحققون فلا بد ان
يكون ذلك بطريق الاستدلال على كل شيء لا من الاختلاف لا كما
يتوجه القاصرون وان يعرف شرايط البرهان لامتناع الاستدلال
بدونه الا لمن كانت القوة قدسية تغنيه عن ذلك وان يكون ملكة مستقيمة
وقوة ادراك يقتدر بها على اقتباس الفروع من الاصول ورد الجزئيات
الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من
الاصحاب وغيرهم عدوا من الشرايط معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشرع
من حدوث العالم وافتقاره الى صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع
باعث للانبياء مصدق لهم بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان

وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام
وثانيهما في ذلك بعض المحققين بأن هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا
من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو مشروط
الايمان واما معرفة فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد لكنه في
الزمان طريق لحصول الدربة فيه وتنبيه على التوصل اليه وما يلحق به [illegible]
جاهد بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد المطلق على امور زوائد على ما ذكرناه
فمن المجازفات التي تشهد البديهة ببطلانها والدعاوى التي تنقض الضرورة
من الدين بكذبها **فصل** اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين
المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان الآخر مخطئ آثم
وان لم يكلف فيها بالعلم ونصب عليه دليل ان نظر له يقصر فشيخ
في العهدة وخالف في ذلك بعض اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف
واما احكام الشرعية فان كان عليها دليل قاطع فالمصيب فيها واحد
والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد فلو جب على
المجتهد استفراغ الوسع فيه والا اثم عليه بتقصير بغير خلاف بين ثم
اختلف الناس في التصويب فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه حكم الله
فيه تابع لظن المجتهد فكل ما ظنه كل مجتهد فهو حكم الله فيها في
حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى فيها حكما معينا

فهو المصيب

فهو المصيب وغيره مخطئ معذور وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وجعله
العلامة في النهاية رأي الامامية وهو مؤذن بعدم الخلاف بينهم فيه و
كيف كان فلا ارى للبحث في ذلك بعد عدم الحكم بعدم الاثم كثير طائل
فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما بينها من الاختلاف
اوفق بالمقصد الى ان **فصل** والتقليد هو العمل بقول الغير من غير حجة
كأخذ العامي والمجتهد بقول مثله وعلى هذا فالرجوع الى الرسول صلعم
ليس تقليدا له وكذا رجوع العامي الى المفتي لقيام الحجة في الاول المعجزة
وفي الثاني بما سنذكره في النظر الى حصول الاستغناء والا فقد يسمى
في التسمية اخذ المقلد العامي لقول المفتي تقليدا في العرف وهو ظاهر
اذا تقرر هذا فاكثر العلماء على جوازه وعزاه في الذكرى الى البعض قدماء
الاصحاب وفقهاء حلب منهم القول بوجوب الاستدلال على العوام
وانهم لا يكتفوا فيه بمعرفة الاجماع الى حصول مناقشة العلماء عند الحاجة
الى الوقائع او النصوص الظاهرة وان الاصل في المنافع الاباحة وفي المضار
الحرمة مع فقد نص قاطع في متنه ودلالته والنصوص محصورة وضعف
هذا القول ظاهر وقد حكى غير واحد من الاصحاب اتفاق العلماء على الاذن
للعوام في الاستفتاء من غير تناكر واحتج مع ذلك بانه لو وجب على
العامي النظر في ادلة المسائل الفقهية لكان ذلك اما قبل وقوع الحادثة

او عند ما يقصان بالطلاق اما قبلها فلا حاجة ولانه يؤدي الى ان
يستوعب وقته بالنظر في ذلك فيؤدي الى الضرر بامر المعاش المضطر
اليه واما عند نزول الواقعة فلان ذلك متعذر لاستحالة اتصاف
كل عامي عند نزول الحادثة بصفة المجتهدين وبالجملة فهذا الحكم لا ينبغي التوقف
فيه مسئلة والحق منع التقليد في اصول العقايد وهو قول جمهور العلماء
الاسلام من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه فلا التفات اليه
اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق ره بعد مصيره الى المنع في هذا الاصل وذكره الاحتجاج
عليه قال وان ثبت له بغير ذلك فهو من الخطأ موضوع عنه قال شيخنا ابو
جعفر ره نعم وخالف الاكثرون ورجح البعض باتفاق فقهاء الامصار على
الحكم بشهادة العامي مع العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة
فلابد قبول الشهادة انما كان فانهم يعرفون اوائل الادلة وهو سهل
للاخذ لانا نقول اذا كان ذلك حاصل الكل المكلف لم يبق من اوصف
بالمؤاخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما للكل يكلف
لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوف على العلم بحصول تلك الادلة
لكنهم لم يكن ذلك ولان النبي ص كان يعلم بالاسلام من الاعراب من
غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمهم بها ما جرى مقتضم الاسود من شريعة
القدرة له كالصلوة وما شبهها فهذا من الكلام شعار بميل المحقق ره

اما موافقة

اما موافقة الشيخ على ما حكاه عنه او تردده فيه مع انه بصير شئ لان
تحرير الادلة بالعبارات المصطلح عليها ودفع الشبهة الواردة فيها ليس
بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي بحيث يوجب الطمأنينة وهذا
يحصل بايسر نظر فلذلك لم يرفعوا قبول الشهادة عن استعلام المعرفة
ولم يمكن ان يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم
العلم بهذه القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير وآثار
الاقدام تدل على المسير سماء ذات ابراج وارض ذات فجاج اما تدلان على اللطيف
الخبير والتبصرة في هذا للعامي يرجع اليه المقلد مع الاجتهاد ان يكون مؤمنا
عدلا وفي صحة رجوع المقلد الى علم حصول الشرائط فيه اما بالممارسة
المطلعة لانها حجة شرعية الى اجتماع شرائط اصولها في هذا الموضع عن غير
الوجه كما لا يخفى على المتامل وتظهر من الاصحاب هنا نوع اختلاف فان
العلامة قال في التهذيب لا يشترط في المستفتي علمه بصحة اجتهاد المفتي لقوله
تعالى فاسئلوا اهل الذكر امر بغير تقليد بل يجب عليه ان يقلد من يغلب على انه
من اهل الاجتهاد والورع وانما يحصل له هذا الظن برؤيته له منتصبا للفتوى
بشهد من الخلق واجماع المسلمين على استفتائه وتعظيمه قال المحقق ولا
يكفي العامي بمشاهدة المفتي متصدرا ولا داعيا الى نفسه ولا مدعيا ولا
باقبال العامة عليه ولا باتصافه بالزهد والورع فانه قد يكون غالطا في نفسه

او معاشرة مطلقاً بل لا بد ان يعلم منه الاتصاف بالشرائط المعتبرة من ممارسة
العلماء وشهادتهم وباستحقاق منصب الفتوى مع عدالته والاختلاف
بين هذين العدلين كما ترى وكلام المحقق هو الاقوى فوجهه ظاهر
واضح لا يحتاج الى البيان واحتجاج العلامة بالاية على ما صار اليه مردود
اما الاول فلمنع العموم فيه وتدبيره عليه بابية وانا فانا لو قلنا في تقدير
العموم لا بد من تخصيص اهل الذكر بمن يرجع الفتوى بالنظر الى ان الاستفتاء الا لاتفاق
على عدم وجوب استفتائه او غيره بل عدم جوازه مع الملازمة من العلم بحصول
الشرائط او ما يقوم مقام العلم وهو شهادة العدلين ونظيره كلام
المراقي الموافقة لما ذكره المحقق حيث قال اما معرفة صفة من
يجب عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة وقال
العلماء العلماء الذي يسكنه درجتهم في العلم والصيانة في الحق والديانة وقال
والبس نظيره في هذه الجملة عن مطلق المغيا بان يقول كيف يعلم علماء
او لا يعلم بسبب من التجربة والصياغة وكذا العلم بالنحو واللغة وفنون الادب
او عرفت هذا فاعلم ان الحكم بتقليده مع اتحاد المفتي فاما اذا مع التعدد والاتفاق
في الفتوى وما مع الاختلاف فان علم استوائهم في المعرفة والعدالة تخير
المستفتي في التقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح في العلم والعدالة عن
بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم

عليه

عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب واوكد ولحكم عن بعض الناس
القول بالتخيير هاهنا ايضا والاعتماد على ما عليه الاصحاب ولو رجح بعضهم
في الورع قال المحقق يقدم الاعلم لان الفتوى يستفاد من العلم لا من الورع
والقدر الذي عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان
ورعه الاخر وهو حسن **فصل** وذهب العلامة في به الى جواز نيابة الفتوى
بالحكم مع اجتهاده السابق ومنع من ذلك المحقق بعد من شرائط التعريف
الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا سئل عن لمية الحكم في كل واقعة يفتي بها
اتى به وبجميع اصوله التي يبنى عليها وقال في موضع الاخر اذا افتى المجتهد
عن نظر في واقعة ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها
جاز له الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى
الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير والاقرب ان ما
ذكره المحقق اولا احق ان ما ذهب اليه العلامة متوجه ان الواجب على
المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل وجب الاستناد عليه ولا ذلك
يحتاج الى الدليل ويعسر [illegible] **فصل** لا نعرف خلافا في عدم اشتراط
مشافهة المفتي في العمل بقوله بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا واحتجوا لذلك
بالاجماع على جواز الرجوع الى نقل [illegible] العامر اذا روى عن المفتي
ويرشد اليه بالتزام السماع منه وهل يجوز العمل بالرواية من الميت ظاهر

الاصحاب الاطباق على عدم جواز الاخذ بفتوى الميت في امثال زماننا وانهم يجعلون
الكلام للاصحاب فيه ما وصل الينا رواية حيا للاستحق ان نذكره ويمكن
الاحتجاج له بان التقليد انما يسوغ في حال المنقول ليبقى لزوم الحرج
التقليد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصلح دليلا في
موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في الاختصاص بتقليد الا
حياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ التقليد في الجملة على ان القول
بالجواز ان كانت فالرجوع الى فتواه فيها جواز فظ والا كان حيا في تابعه
فيها لعدم تفاوت المودة في عزنا البعيد عن الاعتبار فالبيا بما لعله لا نظير
الفاق على امتناع الحي من الرجوع الى الفتوى الميت بوجه المجتهد الحي ولكن
حكى الاجماع فيه صريح بعض الاصحاب **اصحر** في التعادل والترجيح لتعادل
الامارتين اما الدليلين الظنيين عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحديهما
لا نعرف في ذلك من الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم
بت قطعا والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع الياس
من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه عند التعارض وعدم امكان الجمع و
لما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا في الاخبار لا جرم كانت وجوه
الترجيح كلها راجعة اليها وهي كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور **الاول** كثرة
الرواة كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخر فيرجح ما رواته

لقوة

لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد عن الخطا من الاقل لان كل واحد
يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوى حتى ينتهي الى التواتر المفيد لليقين **الثاني**
رجحان احد الراويين على راوي الاخر في وصف يغلب معه ظن الصدق
كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط قال المحقق ره رجح الشيخ
بالفطنة والاضبط والعالم والاعلم تمسكا باجماع الطائفة فقدمت
ما رواه محمد بن مسلم وزيد بن معوية والفضيل بن يسار ونظائرهم
على من ليس مثلهم قال ولكن الحجة في ذلك ان رواية العالم والاعلم
ابعد من الخطا والانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى **الثالث** قلت
وجه علو الاسناد فيرجح العالي لان احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل
فيه اقل لقلة الوسائط فيه على الاسناد وان كان راجحا من انه كلما
كانت الرواة اقل كان احتمال الكذب والخطا في العدد الاقل انما يكون
اقل لو اتحدت اشخاص الرواية في الكثير نعم لو اتفق في الصفات اقل
اذا تعددت او كانت صفات الاكثر اكثر فقد وهذا الكلام يشير لتنبيه
لان تاثير القلة دون مشتبه غير معقول واشتراطا الاتحاد او المساواة
في الصفات مستدرك لان الغرض في باب الترجيح حاصل والاول الدليلين
بجهة الترجيح وانما يكون مع الاستعداد فيها عدا ما اذ لو وجد مع الاخر
ما ليس فيه اوترجح عليه لم يعقل ترجيح الترجيح اليها وبالجملة فهذا

في غاية الظهور ومنها الترجيح باعتبار الرواية فيرجح
المروي بلفظ المعصوم على المروي بمعناه وحكى المحقق عن الشيخ انه قال
اذا روى احد الراويين اللفظ والآخر المعنى وتعارضا فان كان
راوي المعنى معروفا بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه
بذلك ينبغي ان يؤخذ المروي لفظا ثم قال المحقق ره هذا حق لانه ابعد
من الزلل واليق بشأنه كيف وحكي عن الشيخ بالتفصيل الذي حكاه
عنه مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروطة بالضبط والمعرفة وتعليله
ترجيح اللفظ بانه ابعد من الزلل تقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط
والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح باعتبار المتن
وله وجوه الاول ان يكون لفظ احد الخبرين فصيحا ولفظ الآخر
ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح ووجهه ظاهر واما الافصح فلا يرجح
على الفصيح خلافا للعلامة في نهاية اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون
كل كلام منه افصح الثاني ان تتأكد الدلالة في احدهما بان يتعدد
جهات دلالته او يكون اقوى ولا يوجد مثله في الآخر فيرجح كما لو دلت
ومن اشتهر ما جاء في بعض الاخبار التعقيب للمغرب بعد دخول الوقت حتى
قوله فهو وان لم تفعل فقد خالفت رسول الله صلعم الثالث ان يكون
مدلول اللفظ في احدهما حقيقيا وفي الآخر مجازيا وليس بغالب فيرجح

في الحقيقة

في الحقيقة او يكون فيهما مجازيا لكن مصحح التجوز اعني العلاقة في
احدهما اشهر واقوى او اظهر منه في الآخر فيجب ترجيح الاشهر
والاقوى والاظهر الرابع ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير
محتاجة الى توسط امر آخر ودلالة الآخر موقوفة عليه فيرجح غير المحتاج و
قد ذكر الاكثر هنا وجوها اخر كثيرة والمعقول منها داخل في عموم ما ذكرناه
وان كان في كلام البعض معرفا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص
والمطلق الذي لم يقيد على المخصص كترجيح ما فيه والمعرف للعلة على ما
اقتصر فيه على الحكم وترجيح ما يكون اللفظ فيه اقل احتمالا على ما هو اكثر
كالمشترك بين معنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه دخولها
فيما ذكرناه ان الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح
الاقوى دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث
ومنها الترجيح بالامور الخارجة وهي اربعة الاول اعتضاد احدهما بدليل
آخر فانه يرجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني عمل اكثر السلف باحدهما
فيرجح به على الآخر قال المحقق اذ عمل اكثر الطائفة على احدى الروايتين
كانت اولى اذا جوزنا كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان
والعمل بالراجح واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الآخر
فيرجح المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح الموافق

وهو اختيار الشيخ حجة الاول وجهان الاول ان المخالف للعامة
ولعدولهم عنه انما قد يستفاد منه حال نعلم الائمة والموافق لعمومه
بالمفرد حكم معلوم بالعقل فكان اشبه بالاول اولى والثاني ان العمل
بالناقل يقتضي تقليل النسخ لانه يزيل حكم العقل فقط بخلاف المقرر
فانه يوجب الكثرة لازالة حكم الناقل بعد ازالة حكم العقل وحجة الثاني
ان حمل الحديث على ما يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل
بمعرفته اولى فائدة التأسيس اعظم من فائدة التأكيد وحمل كلام الشارع
على الاكثر فائدة اولى بالحكم ترجيح والناقل يستلزم الحكم بتقديم المقرر
عليه وذلك يقتضي كونه واردا حيث لا حاجة اليه لان مضمونه معلوم
اذا ادرك بالعقل فلا يفيد سوى التأكيد وقد علم عدم مرجحية لخلاف
ما اذا رجح المقرر فان ترجيحه يقتضي تقديم الناقل عليه فيكون كل
منهما واردا في موضع الحاجة اما الناقل فقط والغا المقرر فلو ورد بعد
فيؤسس ما دفعه فيكون هذا اولى وكلا الحجتين لا ينهض باثبات
المدعى قال المحقق ره بعد نقله للقولين دفاع الحجتين ونعم ما قال
الحق انه اما ان يكون الخبران عن رسول الله صلعم والائمة عم فان كان
عن النبي صلعم وعلم التاريخ كان المتأخر ادنى سواء كان مطابقا للاصل
او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه لا يحتمل ان يكون احدهما

ناسخا

ناسخا لاحتمال ان يكون مخصوصا وان كان عن الائمة عم وجب القول
بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود هناك والنسخ لا
يكون بعد النبي صلعم الرابع ان يكون احدهما مخالفا للعامة والآخر
موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في الموافق وقد حكى المحقق
عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايات في العدالة والعدد عمل بابعدها
من قول العامة ثم قال المحقق والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت
عن الصادق عم وهو اثبات لمسئلة علمية بخبر الواحد ولا يخفى عليك ما
فيه مع انه قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان
الابعد لا يحتمل الا الفتوى لانه كما جاز الفتوى لمصلحة يراها الامام
كذلك يجوز الفتوى بما يحتمل التأويل مراعاة لمصلحة يعلمها الامام وان
كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل بالحديث قلنا انما نصير
الى ذلك على تقدير التعارض وحصول مانع يمنع من العمل مطلقا
فلم يلزم سد باب العمل انتهى كلامه وهو ضعيف اما اولا فلان رد
الاستدلال بخبر انه اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا
مانع من اثبات مثله بالخبر المعتبر من الآثار نعم هذا الخبر الذي اشار
اليه لم يثبت صحته فلا ينهض حجة واما ثانيا فلان الاقتصاد
بما يحتمل التأويل وان كان محتملا الا ان احتمال التقية على

ما هو المعلوم من احوال الائمة هو اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح

فكلام الشيخ عندي هو الحق تمت الكتاب بعون الملك

الوهاب قد فرغ من تسويد هذه النسخة الشريفة

العبد الحقير الفقير الذليل المحتاج الى رحمة

ربه الغني الجليل محمد ابن المرحوم

المغفور سيد يوسف المسيح

بالحميد المولوي الحاكمي

في سنه سبع وثلثين

ومائتين بعد

الالف

١٢٣٧

١١٦

[illegible]

[illegible]

جهت چشم رسیدن ... ..۷ الله ... الکرسی ... در ... چکنه

شاهت شرهت جاعت خبت ججعت هقعت خانفقعت خسیکخیکهم الله وهو السمیع العلیم

۷ ع ب

ابجد ... ...

ب ... ...

... ...

آیت الکرسی جهت ... ...

محمد جعفر



دعای القرنیها دیکر دوم

حمد ... انابت ... انابت ...

انابت ... ... القرآن ...

... ... انابت ... ...

قرات ... انابت ... ...

انابت ... حمل القرآن ... ... انابت

الان ... ... بسم الله الرحمن الرحیم ...

الدموع انابت ... ... لا اله الا الله

محمد رسول الله